بنیاد قائم کرے لیکن انگلستان میں خانہ جنگی شروع ہو جانے کی وجہ سے اس تجویز کے علمی صورت اختیار کرنے میں بہت تاخیر ہوئی اس کی طبیعت کا شخص اس پر مجبور تھا کہ اس سیاسی پیکار کے متلاطم جذبات سے اسے بحد تشویش ہو اس کو ایسا معلوم ہوتا تھا کہ اس ستیزہ کاری سے تمام عمرانی اور تمدنی زندگی درہم برہم ہو جائیگی جذبات عریاں کے اقتدار عناں گسیختہ کا نقشہ اس کے لئے بے حد وحشت آفریں تھا زندگی کے تجربے نے اس کو یہ سکھا دیا تھا کہ انانیت اور تحفظ ذات کی جبلتیں خیر اور شر دونوں کی باعث ہو سکتی ہیں اور صرف ایک زبردست طاقت ان قوتوں کو ان کی جائز حدود کے اندر رکھ سکتی ہے اپنے نظریے کی انتہا پسندی ہی کی وجہ سے وہ بے حد قدامت پسند تھا اور بالکل ابتدائی اور عنصری اصول کو بنیادِ فکر قرار دیتا تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اُمرا سے اسکا میل جول اس کے سیاسی میلانات کے تعین میں ایک موثر عامل تھا اسی لئے اس نے انقلاب انگلستان کی اہمیت کے سمجھنے میں غلطی کی اگرچہ اس نے خالص فطری اصول کی بنا پر اسے ناجائز قرار دیا گو خاندانِ سٹوارٹ کے حامیوں کا محرک عمل اس کے بالکل برعکس تھا ہابس کے نزدیک اصولِ تقلید ایک مشتق اصول تھا لیکن سٹوارٹ اس کو مطلق فوق الفطرت اور الٰہی اصول سمجھتے تھے جب ہابس نے اپنے نظریے کی تفصیل وتکمیل کی تو اس اختلاف کی اہمیت اچھی طرح واضح ہو گئی اس نظریے کے نتائج سے زیادہ اس کے محرکات کی وجہ سے اسے جدید اخلاقیات اور سیاسیات میں ایک مستقل اور مخصوص حیثیت حاصل ہے سنہ ۱۶۴۰ء میں اس نے اس تصنیف کو مکمل کیا جس میں اس کی نفسیات اور سیاسیات واخلاقیات کے نظریوں کی اصولی باتیں ملتی ہیں یہ تصنیف جس کی پہلے قلمی نسخوں میں اشاعت ہوتی رہی بعد میں دو حصوں میں شائع ہوئی ایک فطرت انسانی (Human Nature) اور دوسرا نظام سیاست (De Corpore Politics) حال ہی میں سنہ ۱۸۸۹ء میں (Tonnies) ٹونینز نے قدیم ترین قلمی نسخے کے مطابق اسے اس کے اصلی عنوان وعناصر قانون کے نام سے شائع کیا ہے۔ ہابس کی اس تصنیف میں نہایت تازگی اور نکتہ آموزی پائی جاتی ہے اور اس کے فلسفے کے ہر پہلو کے مطالعہ کے لئے اسے بنیاد قرار دینا چاہیے یہ امورِ عامہ کے ہیجان میں لکھی ہوئی کتاب ہے اس لئے اس کا انداز بیان خطیبانہ اور

ناصحانہ ہے۔ ہابس کا خیال تھا کہ اگر پادشاہ پارلیمنٹ کو برخاست نہ کر دیتا تو اس کا احتمال تھا کہ فریق مخالف خود اس کی ذات پر حملہ کرتا۔ جب فساد بہت بڑھ گیا اور نئی پارلیمنٹ نے بادشاہ کے حامیوں کے خلاف سخت گیری شروع کی تو ہابس ۱۶۴۰ء کے آخر میں فرانس کی طرف بھاگ گیا تاکہ وہاں اطمینان سے اپنے علمی مشاغل جاری رکھ سکے لیکن اہم واقعات نے جن کا ایک طلاطم برپا تھا اس کے ذہن کو سیاسی مسائل سے کنارہ کش نہ ہونے دیا اور اس نے "عناصر قانون" کے آخری حصے کی تکمیل کر کے اس کو ایک علیحدہ تصنیف کی صورت میں مرتب کیا جو ۱۶۴۲ء میں چھوٹی ایڈیشن میں اور ۱۶۴۷ء میں بڑی ایڈیشن میں شائع ہوئی۔ یہ اس کے مکمل نظام کا تیسرا حصہ تھا۔ پہلی کتاب میں اور اس میں فرق یہ ہے کہ اس میں کیفیت فطرت اور حیات مدنی کے تخالف پر زور دیا ہے اور اس بات کو اشد ضروری قرار دیا ہے کہ امور مذہبی میں اقتدار اعلیٰ مملکت کو حاصل ہونا چاہیئے۔ ہابس پروٹسٹنٹ اور کیتھولک دونوں مذاہب میں مذہبی عہدوں کے تدریجی نظام کا قطعی مخالف تھا جس کی وجہ سے ایک کیتھولک ملک اور جلاوطن مذہبی شاہ پسندوں کے درمیان اس کا قیام خطرے سے خالی نہ تھا۔ باقاعدہ مخاصمت اس وقت شروع ہوئی جب اس نے فلسفۂ فطرت کو برطرف کر کے ایک سیاسی تصنیف شروع کی یہ اس کی مشہور کتاب (Leviathan) لیوی ایتھن ہے جس کا تفصیلی نام یہ ہے "Matter Form, and power of Commonwealth Ecclesiastical) and Civil" کتاب سنہ ۱۶۵۱ء میں لندن میں شائع ہوئی یہ کتاب اس زبردست بحری جانور کے نام پر موسوم کی گئی جس کے متعلق کتاب ایوب میں کہا گیا ہے "زمین پر کوئی جانور اس کے مقابل کا نہیں اور خوف اس کی سرشت میں نہیں"۔ ہابس مملکت کی مطلق العنان قوت کو اس زبردست جانور سے تشبیہ دیتا ہے اس نے بوڈن اور التھیوسیوس کے نظریۂ اقتدار اعلیٰ کو اس کے انتہائی نتائج تک پہنچا دیا گو ہابس کی بنائے خیال اس کا فلسفۂ فطرت اور مخالفت نظام کلیسا تھی۔ اس کا بادشاہ کی قوت کی مطلق العنانی کی بجائے مملکت کی قوت کو مطلق العنان قرار دینا بغیر کسی وجہ مکتفی کے اس پر محمول کیا گیا ہے کہ وہ اس تصنیف سے کرامول کے ہاں مقبول ہونا چاہتا تھا۔ اپنی کتاب کے آخری حصے میں جسے اس نے بعد میں ۱۶۷۰ء کی لاطینی ایڈیشن سے

نکال دیا اس نے یہ لکھ دیا تھا "کہ جس طرح الزبتھ نے کیتھولک نظام کلیسا کا قلع قمع کر دیا تھا اسی طرح پریسبیٹیرین (Presbyterian) فرقے نے اسپسکوپیلین (Episcopalian) فرقے کے اقتدار کو مٹا دیا اور پھر احرار (Independent) کے ہاتھوں خود فنا ہو گیا اور ہم پھر شروع کے نصاریٰ کی آزادی پر پہنچ گئے" اس آزادبیانی سے کلیسائی شاہ پرست ہابس سے برانگیختہ ہو گئے اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نوجوان چارلس دوم کی معلمی ریاضیات کا عہدہ ہابس سے چھن گیا اور دربار میں اس کا داخلہ بند ہو گیا اس کے بعد انگلستان کے حالات میں سکون و استقلال پیدا ہو گیا دوبارہ مملکت میں ایک منظم و مستقل قوت موجود ہو گئی جو اپنا اقتدار برت سکتی تھی ہابس کو خیال پیدا ہوا کہ اس کے لئے محفوظ ترین بات یہی ہے کہ وہ انگلستان واپس چلا آئے سرما کے تکلیف دہ سفر کے بعد وہ سنہ ۱۶۵۱ء کے آخر میں انگلستان پہنچا پریس کی کامل آزادی سے اس کو بہت فائدہ ہوا اپنی تصانیف کی اشاعت، جو ہمیشہ اس کے مدنظر تھی اب وہ اطمینان سے کر سکتا تھا سنہ ۱۶۵۵ء میں اس کی کتاب (De Corpore) شائع ہوئی جو اس کی منطق فلسفۂ اولیہ نظریات حرکت و مقادیر اور مظاہر طبعیہ پر مشتمل ہے سنہ ۱۶۵۸ء میں (De Homine) شائع ہوئی جو زیادہ تر علم المرایا کا ایک رسالہ ہے اور جس کا خاص مقصد باصرہ کی ماہیت کی توضیح ہے اس کے علاوہ اس میں نطق اور تاثر کی نفسیات کا مختصر سا خاکہ ہے۔ اس دوسرے حصے کا نہ مبادیاتِ قانون کے پہلے حصے سے اور نہ لیوی ایتھن کے ابتدائی بابوں سے صورت یا مواد کے لحاظ سے کوئی مقابلہ ہو سکتا ہے تیسرا حصہ اسی تصنیف پر مشتمل ہے جو اس سے پہلے (De Cive) کے عنوان سے شائع ہو چکا تھا اس کو شامل کر کے اس کا تمام نظام مکمل ہو جاتا ہے اس کے بعد (Restoratian) شاہی بحالی، وقوع پذیر ہوئی اور ہابس نے بڑی خوشی سے اس کا خیر مقدم کیا اس نے اپنے شاگرد و سابق چارلس دوم کے ہاں پھر قرب اور مقبولیت حاصل کر لی اور اس کو بادشاہ سے اکثر گفتگو کا موقع بھی ملتا تھا اس نے کیونڈش خاندان میں اپنا بڑھاپا علمی انہماک میں گذارا ریاضیات اور دینیات کے مسائل میں وہ نہایت سرگرمی سے مشغول رہا اس کی مخالفت کلیسا دہریت کی مرادف خیال کی جاتی تھی اور ہابسٹ کا لفظ آزاد خیال کا ہم معنی شمار

ہوتا تھا۔ اگرچہ اس کے نظریے کے مطابق مملکت کو کلی اختیار تھا کہ جس طرح کی مذہبی تعلیم چاہے دے لیکن اس نے خود انتقادی اور عقلی پیرائے میں انجیل کی شرح کی اس کے نزدیک ابتدائی عیسائیت صرف اسی اعتقاد کا نام تھا کہ یسوع مسیح ہے اور اس میں کوئی نظریۂ کائنات داخل نہیں تھا وہ عذابِ ابدی کو باطل سمجھتا تھا اور ارواح بے اجسام کا قائل نہیں تھا لیکن عموماً وہ پھر پھر کر اسی بات پر آجاتا ہے کہ مذہبی اعتقادات قابلِ فہم نہیں ہیں اور نصیحت کرتا ہے کہ انھیں بے تنقید ہی تسلیم کر لینا چاہئے جس طرح کڑوی گولیوں کو بغیر چبانے کے نگل لینا بہتر ہے۔ ہابس کی جسمانی اور ذہنی قوت بڑی عمر تک قائم رہی اس لئے اکانوے برس کی عمر میں ۱۶۷۹ء میں وفات پائی ؎

ہابس ایک ذکی اور قوی مفکر ہے عصر جدید میں اس امر میں اس کی کوشش بہترین اور مدلل ہے کہ نیچرل سائنس کو تمام ہستی کے علم کی بنا قرار دیا جائے جو نظام اس نے مرتب کیا وہ جدید زمانے کا عمیق ترین نظام مادیت ہے مزید برآں ہابس کی تصنیفات میں جو وضاحت اور قوت بیان کے لئے ممتاز ہیں، منطق اور نفسیات کے متعلق بہت سے دلچسپ اشارات ملتے ہیں اسے انگریزی نفسیات یعنی انگریزی فلسفے کا بانی قرار دے سکتے ہیں لیکن اس کے معاصرین پر اس کے اخلاقیاتی اور سیاسیاتی خیالات کا اثر اس کے دوسرے نظریات کی نسبت بہت زیادہ ہوا اس کی زبردست، گو یکطرفہ نیچریت لوگوں کے لئے تازیانۂ فکر تھی جس سے ان کے خیالات میں ہیجان پیدا ہو گیا نفسیات میں اس نے مدرسیت سے رشتۂ تعلق اسی طرح قطع کیا جس طرح کوپرنیکس نے ہیئت میں گیلیلیو نے طبیعیات میں اور ہاروے نے عضویات میں کیا تھا ہابس کو جائز طور پر فخر تھا کہ اجتماعیات کے بانی ہونے کی حیثیت سے اس کا بھی ان لوگوں کی صف میں شمار ہوتا ہے۔ یہ سائنس جیسا کہ اس نے (De Corpore) کے دیباچے میں لکھا ہے اس کی تصنیف (D'Cine) سے قدیم نہیں اخلاقیات اور سیاسیات کو نیچریت کی بنا پر قائم کرنے سے اس نے ایک ایسی تحریک کا آغاز کیا جس کو نہایت عمدہ طور پر انیسویں صدی میں ڈاروِن کی تحریک سے مشابہ قرار دیا گیا ہے ؎

(ب) ابتدائی مفروضات

ہابس کے نزدیک سائنس کچھ تو ادراک حسی اور حافظے کی متقابل ہے اور کچھ دینیات کی احساس اور حافظے کی طرح وہ جزئی مظاہر پر نہیں ٹھہر جاتی بلکہ ان کی علتوں کے ذریعے سے ان کی توجیہ کرنا چاہتی ہے۔ کبھی وہ علت سے معلول کی طرف جاتی ہے اور کبھی معلول سے علت کی طرف۔ اس سے لازم آتا ہے کہ سائنس کا تعلق صرف اسی شے سے ہو سکتا ہے جو پیدا شدہ یا حادث ہے اسی لئے دینیات جو خدائے سرمد اور لم یلد ولم یولد کے متعلق نظریات کا نام ہے اس سے خارج ہے۔ ہابس کہتا ہے کہ خود میرے نزدیک تو سائنس کا مفہوم یہی ہے۔ ممکن ہے دوسرے لوگ سائنس کی کسی دوسری تعریف کو پسند کریں اس کا انھیں اختیار ہے۔ تعریف ایک آزاد اور اختیاری فعل ہے۔ یہ محض ایک نام کے معنی کی شرح ہوتی ہے اور کسی نام کا استعمال ایک اختیاری چیز ہے۔ سائنس اپنی اساسی تصورات کی تعریف سے شروع ہوتی ہے۔ یہ تصورات محسوسات کی تحلیل سے متحقق ہوتے ہیں۔ اساسی تصورات کے اصول کی صحت ثبوت طلب نہیں ہوتی بلکہ محض تعریف طلب ہوتی ہے۔ ایسے بنیادی اصول بدیہی ہوتے ہیں یعنی کسی خارجی شے سے اُن کا ثبوت نہیں دیا جاسکتا اگر ان کی ماہیت یہ نہ ہو تو یہ اصول نہیں ہو سکتے۔ چونکہ یہ ہمارے اپنے رکھے ہوئے نام ہوتے ہیں اس لئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اُصول خود ہماری پیداوار ہیں۔ اصول سائنس سے نہیں بلکہ مصنوعی ترکیب سے قائم کئے جاتے ہیں یہاں پر صداقت خود ہماری آفرینش ہوتی ہے۔[1]

صحیح معنوں میں اس کی کتاب (De Corpore) ڈی کارپورمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہابس کس قدر وضاحت سے اُصول اولیہ کے قیام کو ایک اختیاری بات سمجھتا ہے اُس کی کتاب عناصر قانون سے یہ امر اتنا واضح نہیں ہوتا۔ یہ خیال استخراجی طریقہ کی روز افزوں ترقی اور اہمیت کا نتیجہ تھا کیونکہ اگر تمام سائنس استخراجی ہے تو استخراج کے مقدمات جو خود مستخرج نہیں ہوئے محض اختیاری ہونگے لیکن یہ سمجھنا آسان نہیں ہے

کہ ہابس کی ان الفاظ سے کیا مراد ہے کہ اُصول بدیہی ہوتے ہیں یہ خارجی ثبوت سے بے نیاز ہوتے ہیں اگر محض الفاظ کے معنی جان لینے سے زیادہ کچھ ان کا مطلب ہوسکتا ہے لیکن یہ بدیہی اور بلاواسطہ شعور خود ایک ایسا مقدمہ ہے جو محتاج ثبوت ہے یہ ایک قسم کا وجدان یا ہابس کے الفاظ میں ایک تاثل ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ہابس کہتا ہے کہ ہم محسوسات کی تحلیل سے اُصول تک پہنچتے ہیں۔ اگر اُصول اسی طرح سے حاصل ہوتے ہیں تو ہم ان کے اختیار کرنے میں آزاد نہیں ہوسکتے۔ اور ان کا ثبوت محض حدود کے معنی بیان کردینے سے کچھ زیادہ ہی ہونا چاہیئے۔ ہابس نے صاف طور پر کہا ہے کہ تحلیل ایک نتیجہ ہے جس میں محسوسات سے اُصول یا تعریفات اخذ کی جاتی ہیں یعنی انتاج کے اُصول اولیہ خود استدلال سے قائم کئے جاتے ہیں کیونکہ تحلیل سے اُن کا ثبوت دیا جاتا ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ اُصول کا قیام ایسی سادہ بات نہیں ہے جیسی کہ ہابس کے ان الفاظ سے ظاہر ہوتی ہے کہ اصول ہم نے اپنے اختیار سے وضع کئے ہیں ؎

ہابس نے اصول کے قیام میں آزادی واختیار کو ایک اور طرح سے بھی محدود کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہمیں ایک ہی چیز کو ایسے دو نام نہیں دینے چاہئیں جو ایک دوسرے سے متناقض ہوں۔ ہابس اسے تمام استدلال یعنی تمام سائنس کا اصل اُصول سمجھتا ہے۔ لیکن یہ اصول محض اپنی مرضی سے بے وجہ وضع نہیں کرلیا گیا یہ اپنے انتخاب کی تحدید ہے کیونکہ اگر میں ایک مرتبہ ایک شے کو ایک نام دے چکا تو خواہ مخواہ اپنی مرضی سے اُس کا کوئی دوسرا نام رکھنا جائز نہیں ہوسکتا۔ یہ قاعدہ ہماری ہر تعبیر کے متعلق صحیح ہے۔ ہمارا پہلا قدم محض اختیاری ہوسکتا ہے لیکن اُس کے بعد سب کچھ لازمی طور پر اُس سے متعین ہوگا۔ اگرچہ ہابس کے اس خیال میں تذبذب اور کیطرفی پائی جاتی ہے لیکن یہ اس کے لئے قابل ستائش ہے کہ اس نے علم کے فاعلی اور ترکیبی عنصر کو نمایاں طور پر ظاہر کیا۔ اس خیال کو نہ ڈیکارٹ نے اس طرح پیش کیا تھا نہ بیکن نے اور اسی لئے وہ اُس مقام کو اچھی طرح واضح نہیں کرسکتے جہاں پہ فکر استقرا اور تحلیل سے استخراج کی طرف مڑتا ہے ؎

جب ایک مرتبہ ہم تحلیل کے ذریعہ سے اُصول اولیہ تک پہنچ جائیں تو دوسرا

قدم یہ ہے کہ اُن سے مظاہر کا استخراج کیا جائے ہابس اپنا عام اُصول یہ قرار دیتا ہے کہ مظاہر جتنی فضا کے ہمارے سامنے پیش آتے ہیں ان سب کی ایک ہی علت ہے اور وہ علت حرکت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اس دعوے کے کوئی زیادہ ثبوت دینے کی ضرورت نہیں جو شخص بھی بغیر تعصب کے اس پر غور کریگا وہ اس کی صحت کو ضرور تسلیم کریگا۔ اس قضیہ کے بعد کہ تمام تغیر حرکت ہے ہابس ضمناً بہت سے اور قضایا پیش کرتا ہے لیکن یہ نہیں بتاتا کہ ان قضیوں کا آپس میں یا قضیۂ اولیہ سے کیا تعلق ہے۔ اس قسم کے قوانین یہ ہیں۔ قانون علت و معلول جس پر اُس نے اپنی جبر و اختیار کی کتاب میں بحث کی ہے۔ قانون جمود۔ قانون بقائے مادہ اور یہ قضیہ کہ حرکت ہمیشہ کسی متحرک جسم سے ٹکرانے سے پیدا ہوتی ہے۔ صرف ایک جگہ تحلیل اور جمود کے قوانین کے ذریعہ سے ہابس نے اس قضیہ کو ثابت کرنا چاہا ہے کہ تمام تغیر حرکت ہے۔ اور بھی کہیں کہیں اس نے ان دو قضیوں کے ثبوت دئے ہیں لیکن غور سے دیکھو تو معلوم ہوتا ہے کہ جس چیز کو وہ ثابت کرنا چاہتا ہے اُسی کو اپنے ثبوت میں فرض کر لیتا ہے کو

اس قضیہ کی بنا پر کہ تمام تغیر حرکت ہے اور ان قوانین پر جو کم و بیش اس کے ساتھ وابستہ ہیں ہابس اپنے تمام نظام کی تعمیر استخراجی طریقہ سے کرنے کی کوشش کرتا ہے سب سے پہلے منطق کے لئے یہ لازمی ہے کہ وہ اسلوب فکر اور فلسفۂ اولیہ یعنی اہم ترین اساسی تصورات کا امتحان کرے اس کے بعد جومیٹری کا یہ کام ہے کہ وہ حرکت کے قوانین ریاضیہ پر بحث کرے اور میکانیات کا موضوع یہ ہے کہ وہ ایک جسم کی حرکت کے دوسرے جسم پر اثرات کو متعین کرے طبیعیات کا کام یہ ہے کہ وہ ان حرکات کا مطالعہ کرے جو اجسام کے ذرات میں واقع ہوئے ہیں اور علم الانسان و علم مملکت جنھیں ہم اب ذہنی علوم کہتے ہیں اس تحقیق کا نام ہے کہ ان حرکات کی کیا کیفیت ہے جو انسانوں کے ذہنوں میں پیدا ہوتی ہے جن سے اُن کا باہمی تعلق اور سلوک متعین ہوتا ہے۔ اگر اس نظام کا ارتقا خالص استخراجی طور پر ممکن ہوتا تو چاہیے تھا کہ یہ تمام مختلف شعبے حرکت کے تمام قوانین کے کم و بیش مخصوص اطلاقات ہوتے۔ اور اصول اولیہ سے شروع کرکے ہم بتدریج مادہ انسان اور جماعت تک پہنچتے۔ یہ ظاہر ہے کہ

ہابس کا نصب العین یہی تھا۔ لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ خود ہابس اس کا قائل تھا کہ اصول اولیہ کی آزادانہ تعمیر کچھ خاص قیود و شرائط کے ساتھ ہی صحیح ہو سکتی ہے اور اس نے اس امر کا بھی اقرار کیا ہے کہ اس کے نظام میں دو مقامات ایسے ہیں جہاں استخراجی استدلال آگے نہیں چل سکتا کیونکہ وہاں ایسے پیچیدہ حالات پیش آتے ہیں کہ کسی ایک طریقہ سے اُن کی توجیہ اور توضیح نہیں ہو سکتی اگرچہ ہابس کے نزدیک سائنس کبھی معلول سے علت کی طرف اور کبھی علت سے معلول کی طرف جاتی ہے لیکن اس امر کو پوری وضاحت سے بیان کرتا ہے کہ پوری طرح سے لازمی علم اسی حالت میں حاصل ہوتا ہے جب ہم علت سے معلول کی طرف جاتے ہیں اگر ہم کسی ایک مظہر زیر غور کو معلول قرار دیں تو اس کی علت کا علم ہمیشہ مشروط ہی رہیگا اس حالت میں ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس طریقے سے یہ مظہر پیدا ہو سکتا ہے لیکن خالص استخراجی طریقے سے اس کا قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا کہ یہ مظہر حقیقت میں اسی طرح پیدا ہوا ہے جب ہم مظہر زیر بحث کی حقیقی علتوں کو دریافت کر رہے ہیں تو ہم خود کوئی اصول پیدا نہیں کر رہے بلکہ ان اصولوں کو دریافت کرنے کی کوشش کر رہے ہیں جن سے فطرت نے اس مظہر کی آفرینش میں کام لیا ہے۔ طبیعیات اور ہندسہ و میکانیات میں یہیں پر اختلاف پیدا ہوتا ہے جب ہم میکانیات سے طبیعیات کی طرف آتے ہیں تو ہمارا خالص استخراجی عمل یہاں پر رک جاتا ہے اور ہمیں دیکھنا پڑتا ہے کہ کون سے مظاہر حقیقت میں ظہور پذیر ہوتے ہیں اور پھر ان مظاہر حقیقی کی تحلیل سے ہم اپنے مفروضات قائم کر سکتے ہیں اب سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ منطق فلسفۂ اولیہ ہندسہ اور میکانیات کے اساسی مفروضات بھی کہیں طبیعیات کے مماثل تو نہیں اس حالت میں ان کے مفروضات بھی قطعی اور مطلق نہیں بلکہ محض مشروط ہونگے اس امر سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ کہ خود وہ اصول بھی صرف تحلیل سے دریافت ہو سکتے ہیں۔

دوسرا مقام جہاں ہابس کے استخراجی نظام کی ارتقائی رفتار میں رکاوٹ پیدا ہو جاتی ہے اور وہ حالات کی بڑھتی ہوئی پیچیدگی کے سلجھانے کے لیئے ناکافی ثابت ہوتا ہے، علوم ذہنیہ کا آغاز ہے۔ ہابس کہتا ہے کہ طبیعیات اور میکانیات کے قوانین سے استخراج، نفسی حرکات کی علتوں کی دریافت کرنے کا واحد طریقہ

نہیں۔ ہر شخص اپنی ذات کے مشاہدے سے ان اصول کو دریافت کرسکتا ہے یعنی ان انسانی تاثرات اور جذبات اور میلانات کو معلوم کرسکتا ہے جو فلسفۂ جماعت کی بنیاد ہیں لہذا استخراجات کے اس طویل سلسلے سے جو ہندسہ سے شروع کرکے میکانیات اور طبیعیات میں سے ہوکر گذرتا ہے، فلسفۂ جماعت تک پہنچنا لازمی نہیں۔ ہم مشاہدۂ ذات سے استقرائی بھی براہ راست اس تک پہنچ سکتے اور ان مشاہدات کو نئے استخراجات کے مقدمات بنا سکتے ہیں ؏

ہابس نے یہاں تجربی نفسیات کی، مادی فطرت کی سائنس سے جداگانہ حیثیت کو تسلیم کیا ہے۔ اس کے لئے اس امر کی طرف توجہ دلانے کی ایک خاص وجہ یہ بھی ہوسکتی ہے کیونکہ وہ خود ہندسہ وطبیعیات وغیرہ سے پہلے نفسیات اور فلسفۂ فطرت پر اپنی تصانیف شائع کرچکا تھا جنھیں اس کے نظام کے مطابق بعد میں آنا چاہیئے تھا۔ اسے چاہیئے تھا کہ وہ ایک قدم اس سے اور آگے بڑھتا کیونکہ طبیعی پہلو سے استخراجاً جن چیزوں کی توجیہ ہوسکتی ہے وہ صرف وہ عضویاتی واقعات ہیں جو ذہنی مظاہر کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔ شعور کے مظاہر ہونے کی حیثیت سے ذہنی مظاہر صرف استقرا یعنی مشاہدۂ ذات کے ذریعے سے معلوم ہوسکتے ہیں اس لئے اس کی استخراجی عمل کے راستے میں یہ اس سے بہت بڑی رکاوٹ ہے جتنی کہ ہابس خیال کرتا تھا ؏

لیکن غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ دونوں پہلو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں میکانیات سے طبیعیات کی طرف جاتے ہوئے جس وجہ سے استخراج کا تسلسل ٹوٹ جاتا ہے وہ یہ ہے کہ طبیعی مظاہر گو خارجی صفات کے طور پر ہمارے سامنے آتے ہیں لیکن حقیقت میں ان کا ادراک ہمیں نفس مدرکہ کی وجہ سے ہوتا ہے لہذا طبیعیات کا مواد ہمارے لئے براہ راست صرف نفسی مظاہر کی حیثیت رکھتا ہے جس کی خارجی علت دریافت طلب ہے اور ہابس کے مفروضات کے مطابق یہ علت صرف حرکت ہی ہوسکتی ہے دونوں جگہ ذہنی مظاہر کی سے اس کے نظام کی یکسانیت اور اس کا تسلسل ٹوٹ جاتا ہے ؏

(ج)

اپنے اس اساسی اصول کی مطابقت میں، کہ تمام تغیر حرکت ہے ہابس کہتا ہے کہ تمام علم کا موضوع مادی اجسام ہیں ہر شخص یہ جان سکتا ہے کہ جسم سے مراد وہ وجود ہے جو ہمارے خیال سے آزاد ایک مستقل حیثیت رکھتا ہے اور جگہ گھیرتا ہے ہم سے آزاد ہونے کی حیثیت سے اس کو جوہر کہتے ہیں جسم اور جوہر ایک ہی شئے کے دو نام ہیں اس کے نزدیک غیر مادی جوہر ایک متناقض بات ہے لیکن جسم اور جوہر کا ادراک ہمیں براہ راست نہیں بلکہ تعقل کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے ہم کو براہ راست صرف صفات یا اعراض کا ادراک ہوتا ہے۔ جوہر فی نفسہ ہمیں مدرک نہیں ہوتا اگرچہ ہم ان صفات سے یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ کوئی جوہر ان کا محل ہے جسم کے اصلی خواص صرف دو ہیں امتداد اور حرکت۔ باقی تمام صفات نفسی مظاہر ہیں جو صرف شعور میں واقع ہوتے ہیں ہابس کے نزدیک زمان و مکان کی حیثیت بھی محض نفسی ہے ان تمام تصورات کو وہ زمان و مکان کے تحت میں سمجھتا ہے جو اجسام کے امتداد اور حرکت سے ہم میں پیدا ہوتے ہیں اور جو تمام اجسام کے ناپید ہو جانے پر بھی ہم میں باقی رہ سکتے ہیں؛

ان تمام خیالات کی یہ تاویل ہو سکتی ہے کہ ہابس نے ماہیت اشیا کے علم کو ناقابل حصول سمجھ کر ترک کر دیا اور صرف صفات اشیا پر جہاں تک کہ وہ ادراکِ حسی کی مدد سے قابل فہم ہو سکتی ہیں، غور و فکر کیا۔ ہابس اس سے خوب آگاہ تھا کہ کسی چیز کا ہمارے لئے مدرک یا معلوم ہونا ہی ایک حکیم کے لئے عجیب ترین امر ہے تمام مظاہر میں جو ہمارے پیش نظر ہوتے ہیں کسی چیز کا ظہور ہی ایک نہایت حیرت انگیز بات ہے اگر ظہورات ہی کے ذریعے سے ہم اشیا کا علم حاصل کرتے ہیں تو ہم کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ حس ہی وہ اصل ہے جس سے ہم علم اشیا کے اصول سے واقف ہوتے ہیں اور ہمارا تمام علم اسی سے مشتق ہے اور حس کی علتوں کی تلاش کو ہم سوائے خود نفس حس کے اور کسی مظہر

سے شروع نہیں کرسکتے ۔

یہاں پر شعورِ مدرک کو تمام علم کا نقطۂ آغاز اور مبدا التسلیم کیا گیا ہے اور اس سے ذہن ڈیکارٹ کے اس مقولے کی طرف منتقل ہوتا ہے کہ "مجھے شعور ہے اس لئے میں ہوں۔ ٹوئینز اور ٹاثورپ لے اس کی بنا پر یہ نتیجہ نکالا ہے کہ ہابس کا فلسفہ صحیح معنوں میں مادیت ہے لیکن حقیقت امر یہ ہے کہ ہابس کو ہم اسی حد تک مادی کہہ سکتے ہیں جس حد تک کہ وہ اپنے اساسی اصول و تعریفات سے استخراجاً استدلال کرتا ہے جس جگہ پر وہ اپنے اس اصول سے کہ تمام تغیر حرکت ہے کوئی مزید نتائج نہیں نکال سکتا اور اس کا استخراجی عمل رک جاتا ہے وہیں پر اس کی مادیت بھی ختم ہو جاتی ہے یہ امر یقینی ہے کہ خود ہابس ایک خالص استخراجی نظام کا خواہشمند تھا لیکن اس میں بھی قطعاً کوئی شک نہیں کہ وہ اپنے اس نصب العین کو حاصل نہ کر سکا اور اس کے ناقابل حصول ہونے سے بھی وہ خوب واقف تھا۔ لہذا یہ بحث کہ ہابس کو مادی کہیں یا نہ کہیں محض ایک لفظی بحث رہ جاتی ہے۔ اڈون لارسن لے ہابس پر جو رسالہ لکھا ہے (مطبوعہ کوپن ہاگن ۱۸۹۱ء صفحہ ۱۸۶) اس میں اس لے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ ہابس محض اپنے اسلوب فکر میں مادی تھا کیونکہ اس کے نزدیک علم انسانی میں صرف حرکت کی توجیہ کی قابلیت ہے لیکن اس لے مادی مابعد الطبیعیات کو پیش کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی لیکن میری رائے میں اسلوب اور نظام کی اس تمیز سے خود ہابس ناآشنا تھا اور اس کی ادعائیت کبھی اس فرق کو قبول نہ کرتی اس کا عام مفروضہ یہی تھا کہ اشیا ویسی ہی ہیں جیسی کہ ہماری تعریفات سے متعین ہوتی ہیں ہابس ویسا ہی مادی ہے جیسا کہ ڈیکارٹ روحی ہے ہر دو کے نظریات میں تناقض پایا جاتا ہے لیکن ان میں سے کوئی بھی خود ان متناقضات سے آگاہ نہیں تھا ۔

چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہابس اس امر کی اہمیت اور دقت کو بڑے زور دشور سے واضح کرنے کے بعد کہ کسی چیز کا ہمارے لئے معروض ہونا کس قدر اہم مسئلہ ہے نہایت اطمینان سے ادراک حسی کی طرف عبور کر جاتا ہے اور تمام علم کے اس اصل اُصول کی توجیہ اپنے اصول اولیہ کی روشنی میں کرتا ہے اور کہتا ہے کہ چونکہ تمام تغیر حرکت ہے اس لئے ادراک حسی بھی جو تغیر سے پیدا ہوتا ہے لازماً حرکت ہے حس بھی

محسوس کرنے والے کے اندر ایک حرکت کے سوا کچھ نہیں ہو سکتی اور ڈیکارٹ پر اعتراض کرتے ہوتے جو کچھ اس نے حس کے متعلق کہا ہے وہی عام شعور کے متعلق کہتا ہے اس لئے ہابس کے نزدیک نفسیات بھی نظریۂ حرکت کا ایک شعبہ ہے جہاں پر وہ اسمیں بھی تمیز کرتا ہے کہ اصل حرکت اور ہے اور ہمارے لئے اس کا ظہور اور ہے مثلاً جہاں وہ صفاتِ حسیہ کی نفسیت پر زور دیتا ہے وہاں بھی وہ کہتا ہے کہ ہمارے تاثرات اور احساسات میں جو شئے حقیقت میں موجود ہوتی ہے وہ حرکت ہی ہے مثلاً لذت کی اصل حقیقت سوا اس کے کچھ نہیں کہ وہ قلب کی ایک حرکت ہے۔ ظہور (تصور، تاثر اور شعور) ہابس کے نزدیک جب وہ استخراجاً استدلال کرتا ہے محض ظاہری اور اعتباری ہیں لیکن اس اعتباری ظہور سے ایک بڑا دقیق مسئلہ پیدا ہوتا ہے کیونکہ ہابس کے نظریہ کے مطابق حرکت سے صرف حرکت پیدا ہوتی ہے اور یہاں پر یہ عقدۂ لاینحل باقی رہتا ہے کہ اس سلسلۂ حرکات میں کسی ایک مقام پر حرکت کے علاوہ وہ مظہر جسے ہم شعور کہتے ہیں کیسے وجود میں آتا ہے۔

ہابس کے فلسفہ کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس نے نظریۂ مادیت کے حدود اور اس کی کمزوریوں کو نہایت اچھی طرح سے واضح کر دیا ہے۔ اس کا زبردست استخراجی انداز فکر اس کو اس مقام تک لے گیا جہاں سے آگے بڑھنا اس کے لئے ناممکن تھا اس کے بعد کی مادیت کو ثابت کرنے کی کوئی کوشش اس قدر واضح اور غیر جانب دار نہیں اس طرح سے اس نے اس مسئلہ کو واضح کرنے میں بیحد مدد دی ہے جو ایک نہایت مستقل اہمیت رکھتی ہے کہ نظام ہستی میں مظاہر نفسی کا کیا مقام ہے کسی نظام فکر کی کامل موافقتِ داخلی اور بے تناقضی ضرور سبق آموز ہوتی ہے۔

ہابس کی طبیعیات کے سلسلہ میں ہم یہاں صرف اتنا ذکر کرنا چاہتے ہیں کہ ڈیکارٹ کی طرح وہ خلا کا قائل نہیں تھا۔ بلکہ اس کا خیال یہ تھا کہ اجزائے لاتیجزی سیال ایتھر میں حرکت کرتے ہیں اور گسینڈی کی طرح وہ اس بات کو نہیں مانتا تھا کہ حرکت جب سکون میں تبدیل ہوتی ہے تو معدوم ہو جاتی ہے اس کے نزدیک زمان و مکان نہایت چھوٹے اجزاء سے مرکب ہیں اور جو کچھ ہمارے تجربہ میں آ سکتا

ہے یہ اجزا اس سے باریک تر ہیں زماں و مکاں کے ان نہایت چھوٹے اجزا میں وہی حرکت میلان کی صورت میں پائی جاتی ہے جب اس میلان حرکت کو کوئی دوسرا مساوی القوت میلان حرکت فراہم ہوتا ہے اس حالت میں بھی وہ حرکت ناپید نہیں ہوتی بلکہ دباؤ کی صورت اختیار کرلیتا ہے اس تصور کی مدد سے ہالبس جو گسینڈی کی طرح گیلیلیو ـــــــ سے متاثر ہے ڈیکارٹ کی نسبت بہت زیادہ مادہ کے تسلسل کو ثابت کرتا ہے۔

(د) علم کے حدود۔ ایمان اور علم۔

ہابس کے نزدیک، جو تصور بھی ہم قائم کرسکیں وہ محدود ہوگا۔ اس لئے لامحدود کا علم نہیں ہوسکتا۔ جب ہم "سرمدی" اور "لامحدود" اس قسم کے الفاظ سنیں تو ہمیں مہلات کے لئے تیار رہنا چاہئے۔ لامحدود کا لفظ محض ایک سلبی حد ہے جس کا اطلاق وہاں ہوتا ہے جہاں ہم کوئی حدود قائم نہ کرسکیں۔ اس لفظ سے کسی وجود کی کوئی صفت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ ہمارے نفوس کا عجز ظاہر ہوتا ہے۔ اس لفظ سے ہم اپنے حدود کا اظہار کرتے ہیں اور کسی ہستی کی کوئی ایجابی صفت اس سے ظاہر نہیں ہوتی۔ برخلاف اس کے ڈیکارٹ کے لئے لامحدود ایک ایجابی تصور ہے اور محدود کا تصور لامحدود کی تحدید سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ تخالف ان دو مفکرین کے نظریات حیات کے اختلاف کو بہت اچھی طرح واضح کرتا ہے۔

جس طرح لامحدود کا کوئی علم نہیں ہوسکتا اسی طرح کائنات کا بحیثیت مجموعی کوئی علم نہیں ہوسکتا کائنات کے متعلق چند ہی سوالات کئے جاسکتے ہیں اور ان میں سے کسی کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔ سائنس کائنات کے آغاز۔ اس کے زمانۂ قیام اور اس کے حجم وغیرہ کے متعلق کچھ نہیں کہہ سکتی۔ آغاز اشیاء کا علم یعنی حکمت کا ثمر اولین اہل دینیات کے لئے وقف ہے جس طرح کہ بنی اسرائیل میں فصل کا پہلا پھل پروہتوں کی خدمت میں پیش کیا جاتا تھا۔ اپنی تصنیف دی کارپور میں ہابس نے انہیں خیالات کا اظہار کیا ہے وہ کہتا ہے کہ ہم علت و معلول کے سلسلہ کو اس طرح سے مکمل نہیں کرسکتے کہ ہم یقینی طور پر جان سکیں کہ اس سے آگے بڑھنا ناممکن ہے کیونکہ اگر ہم ایک علت اولی

کو فرض بھی کریں تو یہ علت اولیٰ غیر متحرک نہیں ہوسکتی کیونکہ جو ہستی خود متحرک نہیں ہے وہ دوسرے کو کیسے حرکت دے سکتی ہے۔ اس لئے جہاں کہیں بھی ہم ٹھہر جائیں وہاں جو ہستی ہوگی اس میں بھی سرمدی حرکت ہوگی۔ اس خیال میں فی نفسہ کوئی تناقض نہیں ہے کہ دنیا کا کوئی آغاز نہیں اس لئے ہابس کہتا ہے کہ میں کبھی ان لوگوں کی تعریف نہیں کرسکتا جو یہ لاف مارتے ہیں کہ انھوں نے فطری اشیاء سے اخذ کردہ دلائل سے ثابت کر دیا ہے کہ کائنات کا ایک آغاز بھی تھا لیکن جس طریقہ سے اس نے فلسفۂ جماعت میں اپنے خیالات کو ظاہر کیا ہے وہ اس سے بالکل برعکس ہے۔
یہاں پر وہ یہ تو تسلیم کرتا ہے کہ خدا کی ہستی ناقابل فہم ہے لیکن کائنات سے استدلال خدا کی طرف جانے میں اُس کو کوئی دقت محسوس نہیں ہوتی۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم علت و معلول کے سلسلہ میں پوری طرح پیچھے ہٹ سکیں تو ہم لازماً ایک ایسی سرمدی علت تک پہنچیں گے جو خود کسی دوسری علت کی معلول نہیں۔ تاہم نظری دلائل نہیں بلکہ عملی اغراض انسان کو فطری مذہب کی طرف رہنمائی کرتے ہیں کیونکہ انسان اپنی کمزوری اور محتاجی کے سبب خدا کے سامنے سر تسلیم خم کرتا ہے۔ ہابس کی تصانیف میں یہ تناقض اس لئے اور بھی حیرت انگیز ہے کہ اس امر سے اس کی توجیہ نہیں ہوسکتی کہ فلسفۂ قانون پر اس کی کتابیں اس کی تصنیف ڈی کارپورے سے پہلے لکھی گئیں کیونکہ ڈیکارٹ کے خلاف اس نے جو اعتراضات کئے جو قریباً اسی زمانہ میں لکھے گئے جب اس کی کتاب (D. Dive) تصنیف ہوئی ان میں وہ صاف طور پر یہ کہتا ہے کہ تخلیق کائنات کا کوئی ثبوت نہیں مل سکتا۔ اس تناقض کی صرف یہی توجیہ ہوسکتی ہے کہ عملی اغراض سے ہابس نے اپنی سیاسی تصانیف میں عقلی دلائل کو اس سے بہت زیادہ اہمیت دیدی جتنا کہ اس کو حق حاصل تھا۔ لیکن اس خیال کو وہ ہمیشہ غیر متناقض طور پر پیش کرتا رہا کہ ہم خدا کا کوئی تصور قائم نہیں کرسکتے۔ اس لحاظ سے ہماری مثال اُس اندھے آدمی کی ہے جو آگ کے قریب بیٹھا ہوا اپنے آپ کو گرم کر رہا ہے لیکن اس گرمی کی علت کا وہ کوئی تصور قائم نہیں کرسکتا، اپنے صفات اور حالات کو ہمیں خدا کی طرف منسوب نہیں کرنا چاہیئے ہماری لذت اور فہم اور ارادہ کسی کا خدا پر اطلاق نہیں ہوسکتا کیونکہ ان سب کے اگر کچھ معنی ہوسکیں تو ان کا وجود

صرف ایک محدود ہستی ہیں ہو سکتا ہے۔ خدا کے متعلق صرف سلبی تفصیلی اور غیر معین الفاظ استعمال ہو سکتے ہیں۔ جس سے ہماری اطاعت اور خدا کی حمد تشریح ہوتی ہے لیکن یہ صفات خود خدا کی ذات کے تعینات نہیں۔ خدا کو اگر ہم غیر مادی کہیں تو اس اصطلاح سے بھی صرف ادب کا اظہار ہوتا ہے کیونکہ جب ہر موجود شے مادی ہے تو خدا کو بھی مادی ہونا چاہئے اور قدیم علمائے کلیسا اس کے قائل تھے۔ فطری مذہب ناکافی ہے کیونکہ عقل ناقص ہے اور جذبات قوی ہیں۔ اسی لئے وحی کی ضرورت ہے۔ لیکن اس بحث کا صحیح مقام فلسفۂ مملکت ہے۔ کیونکہ انسان کے فہم سے بالاتر ہونے کی وجہ سے صرف منقولات اور سند سے اس کی شہادت مل سکتی ہے اور کوئی شخص اسی حالت میں سند ہو سکتا ہے جبکہ وہ معجزات کر سکے اب چونکہ معجزات کا زمانہ گزر گیا ہے اس لئے تمام مذہبی مسائل کا فیصلہ صرف مملکت ہی کر سکتی ہے مذہب فلسفہ نہیں ہے بلکہ قانون ہے وہ بحث نہیں چاہتا بلکہ اطاعت چاہتا ہے۔

نفسیات

ہابس نفسیات کے اُن عظیم الشان محققین میں سے سب سے پہلا شخص ہے جو انگریزی فلسفہ کے لئے مایۂ ناز ہیں۔ اپنی تیز فہمی اور نکتہ رسی اور عناصر مظاہر کی تلاش میں ایک غیر معمولی البصیرت کی وجہ سے اس نے ذہنی مظاہر کی توجیہ میں نہایت مفید کام کیا۔ اصل میں اس کا مقصد یہ تھا کہ اخلاقیات اور سیاسیات کی ایک تجربی اساس قائم کرے یہی جستجو اُس کو نفسیات کی طرف لائی۔ لیکن اُس کی نفسیاتی تحقیق اُس کی خوبی تشریح کی وجہ سے آزادانہ حیثیت سے بھی ایک نہایت دلچسپ اور مفید چیز ہے ہم سب سے پہلے ہابس کے عضویاتی نظریہ پر غور کرینگے جہاں تک کہ شعور کے تصور سے اس کا تعلق ہے اس کے نزدیک خارجی دنیا کا ہر منظہر سوائے حرکت کے کچھ نہیں۔ جب یہ حرکت آلات حس اور اعصاب کے ذریعہ سے دماغ تک پہنچتی ہے اور دماغ سے دل کی طرف جاتی ہے تو وہاں اُس کو ایک مخالف حرکت کا سامنا ہوتا ہے کیونکہ اندرونی اعضاء خود بھی ہمیشہ ایک خاص حرکت کی حالت میں

ہوتے ہیں۔ اس تخالف حرکت کی وجہ سے جو ایک لحاظ سے خارج کی طرف ایک کوشش ہے ہم اپنے حسی ادراکات کا مقام خارجی دنیا میں متعین کرتے ہیں۔ ہابس نے اس کی کوئی توجیہ نہیں کی کہ اس اندرونی عمل اور ردعمل کا حقیقی اور باہمی ربط کیا ہے یہ ظاہر ہے کہ ڈیکارٹ کی نسبت ہابس قدیم اور مدرسی عضویات سے زیادہ قریب ہے کیونکہ وہ قلب کو احساس کا مقام سمجھتا ہے۔ بلاشبہ اس خیال کی وجہ یہ ہے کہ احساسات کے ساتھ تاثر کے جذباتی اثرات بھی وابستہ ہوتے ہیں جن میں دل کی حرکت کا ایک بہت بڑا حصہ ہے۔ زندگی کی اصل دل ہی میں ہے اور جس طرح خارجی تہیج سے زندگی کی حرکت یا بالفاظ دیگر خون کی حرکت متاثر ہوتی ہے اسی سے لذت یا الم کا احساس ہوتا ہے اگر وہ خارجی تہیج ممد حرکت خونی ہو تو لذت پیدا ہوتی ہے اور اگر مخالف ہو تو الم۔ اسی سلسلہ میں ایک غیر ارادی کوشش یہ ہوتی ہے کہ لذت آفریں تہیج کو جاری رکھا جائے اور الم آفریں حرکت کو روک دیا جائے جنین کی حرکات میں بھی یہ کوشش محسوس ہوتی ہے۔

ہابس کے نزدیک دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے وہ حرکت ہی ہے۔ ظاہر بھی حرکت ہے اور باطن بھی حرکت۔ اسی لئے صفات حسیہ کی نفسیت بھی ہابس کے نزدیک اس کے فلسفۂ حرکت کا ایک لازمی نتیجہ ہے لیکن وہ یہ کوشش کرتا ہے کہ صفات حسیہ کی نفسیت کو نہ صرف استخراج بلکہ استقرار سے بھی ثابت کرے۔ مثلاً وہ کہتا ہے کہ ہم اشیاء کی شبیہوں کو ان مقامات پر بھی دیکھتے ہیں جہاں وہ نہیں ہیں مثلاً عکس میں خواب میں اور حواس کے دھوکوں میں مختلف لوگوں کو ایک ہی شے مختلف رنگ کی معلوم ہوتی ہے بعض اوقات ہم ایک شے کو دو دیکھتے ہیں آنکھ پر اگر چوٹ پڑے یا عضو بصری پر اگر دباؤ پڑے تو روشنی محسوس ہوتی ہے حالانکہ حقیقت میں کوئی خارجی روشنی وہاں نہیں ہوتی۔ ان سب واقعات سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہمارے محسوسات ہمیشہ دماغ اور اعصاب کی حرکات کے مظہر ہوتے ہیں اور فی نفسہ انکی کوئی حیثیت نہیں ہوتی۔

اگر کوئی تہیج حسی اپنا کوئی اثر چھوڑے بغیر معدوم ہو جائے تو صحیح معنوں میں کوئی حسی ادراک پیدا نہیں ہوگا۔ فقط ایک گریز پا دھیمی سی شکل سامنے آئیگی اور ناپید

ہو جائیگی صحیح معنوں میں جسے احساس کہہ سکتے ہیں وہ ایک قضیہ یا اشیاء کے متعلق ایک حکم ہوتا ہے جو تہیجات کے مقابلہ سے عائد ہوتا ہے۔ لہذا احساس میں حافظہ اور مقابلہ شرط مقدم ہے۔ احساسات ایک دوسرے سے قابل تمیز ہونے چاہئیں اس لئے احساس کے لئے یہ ایک شرطِ لازم ہے کہ تہیجات حس بدلتے رہیں۔ اگر تہیج ہمیشہ کلیتہً یکساں ہو تو کسی قسم کا احساس پیدا نہ ہوگا۔ اگر کوئی شخص بغیر حرکت کئے ایک ہی شے کی طرف ٹکٹکی لگا کر دیکھتا رہے تو وہ اُس شے کے متعلق اسی طرح بے احساس ہو جائیگا جس طرح ہیں اپنی بازو کی ہڈیوں کے متعلق بے احساس ہوں باوجود اس کے کہ وہ ایک بڑے حساس غلاف میں لپٹی ہوئی ہیں۔ ہر وقت کسی ایک ہی شے کو محسوس کرنا اور کسی شے کو محسوس نہ کرنا قریباً ایک ہی بات ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ ہابس کے تمام فلسفہ کا نقطۂ آغاز ہے کہ تغیر کے بغیر کوئی احساس پیدا نہیں ہوسکتا یہیں سے شروع کرکے اور اس قضیہ کے ذریعے سے کہ تمام تغیر حرکت ہے وہ اپنے فلسفہ حرکت پر پہنچا لیکن اس فلسفۂ حرکت سے احساس کی طرف واپس آنا مشکل ہوگیا لیکن اس وقت تک اس کو پوری طرح کبھی احساس نہیں ہوا اس لئے کوئی تعجب نہیں ہے کہ اس نے بڑے زور شور سے اس خیال کو پیش کیا کہ ہمارے لئے کسی شے کا مدرک ہونا ہی ایک نہایت حیرت انگیز مظہر ہے اُس کے تمام فلسفہ کا مدار اسی پر ہے اور اسی کی رو سے وہ کبھی احساس کی علتیں اور کبھی اس کے معلولات کو مرتب کرتا ہے۔

جس طرح سے مختلف حسی تہیجات ایک دوسرے کو دھندلا کر دیتے ہیں اسی طرح حافظہ کی شکلیں جو حقیقت میں احساسات ہی ہیں جو اپنے معروضات کے غیاب میں کمزور ہو گئے ہیں تازہ حسی تہیجات سے اُن میں اور دھندلا پن آجاتا ہے خواب میں جہاں اس طرح کے نئے تہیجات خارج سے نہیں آتے حافظہ کی شکلیں موجود تہیجات کی مظہر معلوم ہوتی ہیں اور ان کے ساتھ ایسے صفات وابستہ ہوتے ہیں جو دوسرے تصورات اخذ کردہ ہیں۔ حافظہ کی شکلیں قوانین معینہ کے تحت پیدا ہوتی ہیں اصلی حسی ارتسامات جس ترتیب میں یکے بعد دیگرے واقع ہوئے تھے حافظہ میں بھی وہ اُسی ترتیب میں موجود ہوتے ہیں۔ دماغ کی حرکات ایک دوسرے

سے اس طرح مربوط ہوتے ہیں کہ اُن میں سے ایک کی تکرار دوسروں کو قوت تواصل سے ساتھ لئے آتی ہے جس طرح کسی چکنی سطح پر اگر تھوڑا سا پانی موجود ہو اور میں اس کے کنارے کو اپنی انگلی سے چھو کر انگلی کو آگے بڑھاتا جاؤں تو پانی کا کچھ حصہ انگلی کے پیچھے پیچھے خود بخود چلا آجائیگا۔ اسی طرح مبلغ (Andrew) کے تصور سے پطرس کا تصور میرے دل میں پیدا ہو سکتا ہے اور پطرس سے پتھر کا خیال میرے دل میں آسکتا ہے یہ وہی قانون ہے جسے نفسیات جدیدہ میں قانون تقارب کہتے ہیں لیکن ہابس دلچسپی کے قانون پر بھی اتنا ہی زور دیتا ہے۔ تصورات کا سلسلہ صرف اصلی حسی ارتسامات کے ربط ہی کے مطابق نہیں چلتا بلکہ تاثرات اور جذبات سے بھی اُس کی سمت معین ہوتی ہے۔ ہمارے خیالات میں ایک مخصوص سلسلہ اور ربط اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ ہم ہر وقت ایک مقصد کے حصول میں کوشاں ہوتے ہیں اور ہمیں اُس مقصد کے حصول کے ذرائع کی تلاش ہوتی ہے۔ متواتر ایک مقصد کو مدنظر رکھنے سے ہمارے افکار میں ایک نظام پیدا ہو جاتا ہے خواب میں صرف یہی بات نہیں ہوتی کہ خارجی تہیجات کے بغیر محسوسات پیدا ہوتے ہیں بلکہ ایک بڑا فرق خواب اور بیداری میں یہ بھی ہے کہ خواب کے محسوسات میں کسی ایک مقصد کا شعور نہیں ہوتا خواب کے تصورات میں جو تلون پایا جاتا ہے وہ اسی سے قابل فہم ہو جاتا ہے۔ ہابس کے نزدیک زبان کی ابتدائی کافی توجیہ اس امر سے نہیں ہو سکتی کہ غیر ارادی طور پر کسی ایک شئے سے انسان پر کوئی اثر ہوتا ہے اور اس اثر کو وہ کسی آواز یا عمل سے ظاہر کرتا ہے جس سے اس احساس کا اظہار ہو جائے۔ ہابس کے نزدیک جیسا کہ ہم پہلے بھی بیان کر چکے ہیں زبان ارادۃً اپنی مرضی سے اشیا کے کچھ نام رکھنے سے پیدا ہوئی ہے۔ لوگ کسی شئے کے لئے اسی طرح ایک نشان تجویز کر لیتے ہیں جس طرح جہاز راں سمندر میں سے گذرتے ہوئے ایک چٹان کو دیکھ کر ذہن نشین کر لیتا ہے تاکہ پھر وہاں سے گزرنا ہو تو اس نشانی سے اس مقام کا اندازہ ہو سکے الفاظ پہلے خود ایک فرد کے لئے اشیاء کو پہچاننے کی علامت ہوتے ہیں پیشتر اس کے کہ وہ ایک ایسی نشانی بن سکیں جس کے ذریعہ سے وہ دوسروں سے تبادلۂ خیال کر سکے اور جب تک تبادلۂ خیال کی علامتیں پیدا نہوں ایک جماعت قائم نہیں

ہو سکتی۔ اس نظریہ میں ہابس کی نفسیات نطق شعوری استدلال اور انتخاب کو بہت کچھ منسوب کر دیتی ہے اُس کا نظریہ ایتلاف نطق کی توجیہ کے لئے زیادہ قدرتی اور زیادہ صحیح ہے ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ اپنی مرضی سے نام رکھنے کا نظریہ اس کی علمیات بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اُسی کے ذریعہ سے اس کا خیال ہے کہ اصول اولیہ اور تعریفات ممکن ہوتے ہیں اور جب اس طرح کی اساس قائم ہو جائے تو ہابس کے نزدیک تمام تفکر اور استدلال صرف اسماء کی جمع یا تفریق کا نام ہے، وہ تمام استدلال کو اشیا کا جبر و مقابلہ بنانا چاہتا ہے۔ مثلاً ایک قضیہ میں اسی امر کا اظہار ہوتا ہے کہ ایک حد کی تضمن اور تعبیر وہی ہے جو دوسری حد کی ہے۔ چونکہ ہابس کو تصورات کے غیر ارادی ایتلاف میں مماثلت کی اہمیت کا کبھی احساس نہیں ہوا اس لئے وہ صحیح طور پر اپنے اصول نکر کے مطابق تفکر کے اس مطلقاً خارجی تصور پر رک گیا۔ لیکن یہ تصور اس کے استخراجی میلان کے بالکل مطابق ہے جیسا پہلے ذکر ہو چکا عمل حیات کے ممد یا مانع ہونے سے لذت اور الم کا بڑا تعلق ہے انسان کے اندر تحفظ ذات کا جذبہ سب سے زیادہ اساسی جذبہ ہے اسی جذبہ کی تسکین یا عدم تسکین سے لذت یا الم پیدا ہوتا ہے۔ جب ہمیں بہت سے تجربات حاصل ہو چکتے ہیں اور مستقبل کے متعلق تصورات کا پیدا کرنا ممکن ہو جاتا ہے تو پیچیدہ تاثرات ظہور میں آتے ہیں۔ ہابس کے نزدیک ان تمام تاثرات کی علت اولی اور علت غائی قوت یا عجز کا احساس ہے۔ اگر میں کسی ایسی چیز سے لذت حاصل کرتا ہوں جس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ میں مستقبل میں بھی اس سے لذت حاصل کر سکتا ہوں تو اس لذت میں یہ بات پنہاں ہے کہ مجھ میں اُسکے حصول کی قوت ہے یہ قوت خود میری ذہنی یا جسمانی قوت ہو سکتی ہے یا اُن دوستوں کی قوت جن کی مدد پر مجھ کو بھروسہ ہے یا کسی صاحب اقتدار کی قوت ہیں جس کی محافظت محسوس کروں۔ یہ ممکن ہے کہ وہ قوت جس کی وجہ سے میں مستقبل کے تصور سے لذت اندوز ہوتا ہوں خدا ہی کے ہاتھوں میں ہو۔ تکلیف کا احساس مستقبل میں اسباب خیر مہیا کرنے یا آلام سے نجات حاصل کرنے کے متعلق عدم قوت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے تمام انسانوں کی زندگی ایک مسلسل

اور بیتاب سعی للقوت ہے جسکا خاتمہ صرف موت ہی کرسکتی ہے۔ ہم اکثر اپنی موجودہ لذت سے زیادہ کے متوقع نہیں ہوتے لیکن جتنی ہمیں حاصل ہے اس کو مضبوطی سے قابو میں رکھنے کی کوشش کرتے رہتے ہیں انسان کے اندر خاص تاثرات اسی تنازع اور منافست سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس دوڑ میں جو دوسروں سے آگے نکل جاتے ہیں اُنھیں تکبر و انبساط کا احساس ہوتا ہے اور جو پیچھے رہ جاتے ہیں اُن میں عجز کا احساس پیدا ہوتا ہے جب کوئی شخص ابھی برسر راہ ہے تو وہ اُمید محسوس کرتا ہے۔ جب وہ تھک جاتا ہے تو مایوس ہو جاتا ہے۔ جب کوئی غیر معمولی رکاوٹ پیش آتی ہے تو غصہ پیدا ہوتا ہے اور اگر کسی سخت مشکل پر غالب آجائیں تو غرور کا احساس ہوتا ہے۔ خود یک بیک ٹھوکر کھاجائیں تو رو پڑتے ہیں اور دوسرا اوندھا ہوکر گرے تو ہنستے ہیں۔ جس کے ہم خیر خواہ ہوتے ہیں اگر وہ پیچھے رہ جائے تو اس پر رحم آتا ہے اور جس کے ہم بدخواہ ہوتے ہیں اگر وہ ترقی کرے تو غصہ آتا ہے۔ کسی کے کام آسکیں تو محبت کا احساس ہوتا ہے اور اپنے سے آگے دوڑنے والوں تک پہنچتے جائیں تو مسرت محسوس ہوتی ہے ہمیشہ پیچھے رہتے جائیں تو رنج والم محسوس ہوتا ہے اور اس تگاپو کا خاتمہ صرف موت ہی کرتی ہے۔ جب تک ہم زندہ رہتے ہیں کچھ نہ کچھ مقاصد ہمارے پیش نظر رہتے ہیں اور ہم اُن کے حصول میں کوشاں ہوتے ہیں۔ لذت کا احساس کسی مقصد کے لئے کوشش کرنے کے ساتھ وابستہ ہے۔ فرض کرو کہ زندگی کا انتہائی مقصد پورا ہو جائے تو اس حالت میں نہ صرف تمام کوشش بلکہ تمام احساس کا بھی خاتمہ ہو جائیگا کیونکہ زندگی ایک حرکت مسلسل کا نام ہے اگر یہ خط مستقیم میں آگے کی طرف حرکت نہ کرسکے تو ایک دائرہ میں گردش کرنے لگتی ہے۔

رحم اور محبت کی تفصیلی توجیہ میں ہابس ان تاثرات کو جذبۂ تحفظ ذات اور احساس قوت کا نتیجہ بتاتا ہے۔ رحم اس وقت پیدا ہوتا ہے جب دوسرے کی تکالیف سے ہم کو یہ خیال پیدا ہو کہ خود ہم بھی ان مصائب میں مبتلا ہو سکتے ہیں۔ اگر ہم کسی دوسرے کی مدد کرسکیں تو اس سے جو قوت کا احساس ہوتا ہے وہ محبت کا جذبہ ہے۔ علم سے انسان کو جو لذت حاصل ہوتی ہے وہ بھی لطف دولت

اور حب جاہ کی طرح قوت ہی کے احساس کی ایک قسم ہے۔ لیکن علم سے بہت تھوڑی قوت حاصل ہوتی ہے کیونکہ بہت تھوڑے لوگ اُس کو سمجھتے ہیں۔ لیکن ہابس علم کے اندر ایک بلاواسطہ لذت کا بھی قائل ہے اگرچہ اپنے نظریہ کے مطابق اس کو اس کا حق حاصل نہیں۔ وہ کہتا ہے کہ ظلم وستم وہ انسان کرتا ہے جو دوسروں کے رنج والم کو حقیر سمجھتا ہے اور یہ تحقیر اس میں اس خیال سے پیدا ہوتی ہے کہ وہ خود مامون ومحفوظ ہے لیکن دوسری طرف ہابس کا یہ خیال بھی ہے کہ یہ اغلب نہیں ہے کہ ذاتی منفعت کی توقع کے بغیر بھی کسی شخص کو دوسروں کی تکلیف سے براہ راست لذت حاصل ہو۔ ہابس کی تمام تاثرات کی یہ توجیہ کہ وہ تحفظ ذات کے جذبہ سے پیدا ہوتے ہیں تفصیل میں مصنوعی اور یکطرفہ ہو جاتی ہے۔ لیکن جب وہ تاثرات کو تنازع للبقا اور ارتقا کی پیداوار بتاتا ہے تو اس حالت میں اس کی بنیاد زیادہ مستحکم ہوتی ہے۔ وہ اپنے ہم عصر لاروشے فوکو (La Rochefoucauld) کی طرح باریکیاں نہیں چھانٹتا جو اپنے "مقولات" میں جن میں وہ اپنے ان تجربات کو بیان کرتا ہے جو اُس نے خرونداور اپنے زمانہ کے اعلیٰ طبقہ کی صحبت میں حاصل کئے ہر ایک تاثر کو ایک ارادی اور شعوری پیداوار سمجھتا ہے۔ ہابس کو انسان کی غیر شعوری زندگی کے متعلق اس سے بہتر علم تھا۔ ہابس اس قسم کا آدمی نہیں تھا کہ وہ لاروشے فوکو کی طرح اس قسم کی بات کہے "انسان روتے اس لئے ہیں کہ دوسروں میں ان کو یہ شہرت حاصل ہو کہ وہ بہت گہرا تاثر رکھنے والے ہیں یا اس لئے کہ دوسروں کو ان پر رحم آئے یا یہ کہ نہ رونے کی بدنامی سے بچ جائیں"۔

ارادہ کی نفسیات کے بارے میں جبلت غور وفکر اور ارادہ کی باہمی نسبت کے متعلق ہابس نے بعض نہایت مفید باتیں کہیں جو اس مدرسی نفسیات کے خلاف تھیں جس میں ارادہ کو ایک مخصوص مجرد ملکہ خیال کیا گیا تھا جس کا فعلیت کی زیادہ ابتدائی صورتوں سے کوئی تعلق نہیں تھا۔ ایک انگریزی بشپ سے مناظرہ کے سلسلہ میں ہابس نے جبر واختیار پر جو رسالہ لکھا وہ جبر کی حمایت میں ایک نہایت مفید تصنیف ہے۔ وہ بشپ یہ کہتا تھا کہ اگر ارادہ میں اختیاری

نہیں تو قوانین جو خاص اعمال کو ممنوع قرار دیتے ہیں غیر منصفانہ ہیں۔ محرکات کے متعلق سوچ بچار بے فائدہ ہے۔ پند و نصائح مدح و ذم وجزا و سزا بیکار ہیں۔ کتابیں اوزار آلات اور ادویات سب لاحاصل ہیں۔ ہابس کا یہ جواب تھا کہ قانون خاص اعمال سے روکتا ہے اور اس لئے ایک محرک کا کام دیتا ہے اور کسی کو جو سزا دیجاتی ہے وہ اس لئے نہیں دیجاتی کہ جو عمل وہ کر چکا ہے اس کی کوئی اور صورت ہو سکتی تھی بلکہ سزا کا اصل مقصد یہ ہوتا ہے کہ جرم کے مرتکب کی طبیعت میں کوئی خاص اثر یا محرک پیدا کرے اور دوسرے اس کو دیکھ کر اس عمل سے باز رہیں۔ سوچنے سے فائدہ یہ ہے کہ بغیر سوچے کے ٹھیک عمل نہیں ہو سکتا یا جیسا ہونا چاہئے ویسا نہیں ہوتا اور اسی وجہ سے اوزار ہتیار اور معالجات وغیرہ ناگزیر ہیں اور مدح و ذم کا تعلق اعمال کے مفید یا مضر ہونے کے ساتھ ہے نہ کہ اُن کے جبر یا اختیار کے ساتھ ؛

اخلاقیات اور سیاسیات

ہابس نے جس قوت اور شد و مد کے ساتھ ہستی کے تمام تصور کی تعمیر میکانکی حرکت کے قوانین پر قائم کی اسی طرح اس نے تحفظ ذات کے جذبے کو تمام اخلاقی اور اجتماعی زندگی کی اساس قرار دیا۔ اگر ہم یہ دریافت کریں کہ ہابس کی اخلاقیات وسیاسیات اور اس کے نظام فکر کے دوسرے حصے یعنی طبیعیات وغیرہ میں کیا رشتہ ہے تو اس کے جواب میں اس نے خود اقبال کیا ہے کہ ہم دو راستوں سے اخلاقیات وسیاسیات تک پہنچ سکتے ہیں ایک تو بطریق استخراج طبیعیات سے اور دوسرے براہ راست نفسیاتی تجربے سے لیکن اُن علوم میں اس نے استخراج سے کام لینے کی کوئی کوشش نہیں کی، جس کی شاید ایک یہ وجہ ہو سکتی ہے کہ اس کی اخلاقیاتی اور سیاسیاتی کتابیں اس کے فلسفۂ فطرت سے پہلے کی لکھی ہوئی ہیں ؛

ہابس نے تحفظ ذات کی جبلت کو میکانیات سے مستخرج کرنے کی کوئی

کوشش نہیں کی اس سے پہلے ٹیلسیو اور برونو اور اس کے بعد سپائنوزا نے استبقائے ذات کو ہر قسم کے وجود کا ایک عام فطری میلان قرار دیا لیکن ہابس نے اس کے متعلق کوئی نظریہ پیش نہیں کیا اس لئے اسے محض ایک امر واقعہ سمجھنے پر اکتفا کیا لیکن ہابس کے نزدیک اخلاقیات اور سیاسیات کی تعمیر کا ایک تیسرا طریقہ بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ اختیاری تعریفات اور اختیاری اصول اولیہ کو ان کی اساس قرار دیا جائے۔ اخلاقیات اور سیاسیات میں ہمارا تعلق خود اپنی زندگی سے ہے جس کی تعیین اور تنظیم خود ہمارے ارادے پر منحصر ہے ہابس کے اس خیال سے یہ لازم آتا ہے کہ اخلاقیات وسیاسیات، ہندسہ اور میکانیات کی طرح ترکیبی اور تعمیری علوم بن سکتے ہیں کیونکہ تمام اخلاقی اور سیاسی قوانین کی شرطِ مقدم یہ ہے کہ تمام انسانوں نے اپنی مرضی سے ایک معاہدہ کیا جس کے لحاظ سے خاص شرائط کے ماتحت اجتماعی زندگی ممکن ہوسکے تمام جزئی اخلاقی اور سیاسی قوانین اس معاہدے سے مستخرج ہوسکتے ہیں لیکن عام سائنٹفک مفروضات کی طرح یہاں بھی اصول قائم کرتے ہوئے تجربے کا لحاظ رکھنا لازمی ہے۔ اصول کا انتخاب بے علت نہیں ہوسکتا۔ ہابس کے اخلاقی وسیاسی نظریے میں اس کی یہ بیان کرنے کی کوشش کہ انسانوں نے کس طرح اپنی اجتماعی زندگی کو تعمیر کیا دلچسپی سے خالی نہیں ہو

بڑی سخت ضرورت اور خطرہ اس کا محرک ہوا ارسطو اور گروٹیس کی طرح یہ خیال کرنا غلط ہے کہ اجتماعی زندگی کی ضرورت اور خواہش انسان کی جبلت میں موجود ہے حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے۔ چونکہ حاجت اور از روئے قوت ہر فرد کو اس میں کوشاں رکھتی ہے کہ معطیاتِ فطرت میں سے جتنا ممکن ہوسکے اپنے لئے حاصل کرلے اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کے اغراض کا دوسروں کے اغراض سے تصادم ہوتا ہے کیونکہ دوسروں کے اندر بھی ویسی ہی خواہش موجود ہے خوف کی وجہ سے لوگ جو رو تعدی میں بھی ایک دوسرے پر سبقت لیجانا چاہتے ہیں تاکہ دوسرے ان پر غلبہ حاصل نہ کرسکیں یہ ہمارے وحشی اجداد اور اس زمانے کے وحشی لوگوں کے حالات، حفاظت ذات کے لئے ہماری احتیاطیں اور سلطنتوں کا ایک دوسرے سے برتاؤ سب اس حقیقت کے شاہد ہیں۔ حالت فطرت یعنی کسی

اجتماعی زندگی کی عدم موجودگی میں انسانوں کی جو حالت ہوسکتی ہے وہ ایک نفسا نفسی کی حالت ہے جس میں ہر فرد ہر دوسرے فرد سے برسرِ پیکار ہے افراد کی ضروریات اور ان کے حصول کی قوت ہی ایسی زندگی کا قانون ہیں اگر قوت کم ہو تو اسکی کمی کید و مکر سے پوری کی جاتی ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ انسانی فطرت اصلاً بد ہے انسانی فطرت فی نفسہ بری نہیں لیکن مضر اعمال اس سے سرزد ہوسکتے ہیں اگر دنیا میں بدوں کی تعداد نیکوں سے کم بھی ہو پھر بھی نیکوں کو بدوں کے خلاف حفاظت کے ذرائع اختیار کرنے پڑینگے۔

اس ظلمانی کیفیت سے نجات کا کوئی طریقہ نہ ہوتا اگر جذبے کی طرح عقل بھی انسان کی فطرت میں داخل نہ ہوتی بجائے اس کے کہ ہر شخص فرداً فرداً اپنی حفاظت کرے عقل سلیم حفاظتِ ذات کے اس سے بہتر طریقے سمجھاتی ہے لوگ محسوس کرلیتے ہیں کہ یہ برائی ہمہ گیر ہے اس لئے مشترکہ اور متحدہ ذرائع سے اس کا علاج کرنا چاہئے اسی سے فطرت کا یہ اولی اور اساسی قانون اخلاق پیدا ہوتا ہے کہ امن کی کوشش لازمی ہے اور امن حاصل نہ ہوسکے تو جنگ کی کوشش کرنی چاہئے لیکن لازمی شرط یہ ہے کہ ہر فرد اپنے اس غیر مشروط حق سے جو اسے حالتِ فطرت میں حاصل تھا دست بردار ہوجائے یہ دست برداری خود تحفظ ذات ہی کے جذبے کا تقاضا ہے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ وفاداری شکر تواضع تحمل اور انصاف پر عمل کرنا اور غرور و نخوت سے پرہیز کرنا لازمی ہے۔ جو کچھ تقسیم نہیں ہوسکتا لوگ اس سے اشتراکاً فائدہ اٹھائیں مملکت کے اندرونی جھگڑوں کا فیصلہ پنچوں اور منصفوں کے ذریعے سے ہو ہر فرد اپنے ذہنی ملکات کو صحیح و سالم رکھے ورنہ عقل سلیم اور اس کے احکام پر عمل درآمد نہیں ہوسکیگا یہ تمام نتائج اس قدیم مقولے کے ضمن میں داخل ہیں کہ دوسروں کے ساتھ وہ سلوک نہ کرو جو تو خود اپنے لئے روا نہیں رکھتا۔ اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ عقل کے قوانین کو جذبات پر تصرف حاصل نہیں ہوسکتا تو ہابس اس کے جواب میں یہ تسلیم کرتا ہے کہ امید و بیم عصہ، حرص حوصلہ مندی اور خود نمائی یقیناً عقل کی مزاحم ہوسکتی ہے لیکن کوئی ایسا شخص نہیں ہے جو کسی وقت بیٹھ کر ٹھنڈے دل سے نہ سوچتا ہو ایسے سکونِ قلب کے لمحوں میں وہ ان جذبات کا جذبۂ تحفظ ذات

کے ساتھ لازمی تعلق صحیح طور پر معلوم کرسکتا ہے۔ تمام فرائض اور فضائل اس ایک قانون کا نتیجہ ہیں کہ امن حاصل ہونا چاہیئے۔ یہ سب کے سب امن کے ذرائع ہیں۔ اسی وجہ سے فطری اخلاقی قانون خدا کے ارادہ کے بالکل مطابق ہے عقل خدا کی ودیعت کی ہوی ہے۔ مسیح مبلغین اور انبیاء سب نے انھیں قوانین کی تعلیم دی جو عقل سلیم سے حاصل ہوئے ہیں ۔

یہ ناممکن نہیں ہے کہ اپنے اس خیال میں ہابس ہربرٹ چربری سے متاثر ہوا جس نے قانون فطرت کی اہمیت بھی بیان کی تھی کہ اس سے باہمی تباہی رک جاتی ہے اور جس کے نزدیک خیالات مشترکہ کا قیام امن کا ایک ذریعہ ہے۔ ہابس کے سوانح عمری سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے کہ لارڈ ہربرٹ سے وہ ذاتی طور پر بھی آشنا تھا ۔

جب ہابس عقل سلیم سے مرافعہ کرتا ہے کہ وہ اس سے پوری طرح واقف ہے کہ وہ افلاطون اور مدرسئین کی طرح اس کا قائل نہیں کہ انسان کے اندر ایک پراسرار ملکہ ہے جس سے نیک و بد کے متعلق قطعی فیصلے سرزد ہوتے ہیں۔ اُس نے صاف طور پر اس کا انکار کیا ہے کہ اس قسم کی کوئی کامل عقل سلیم بھی کائنات میں ہے مستقل حیثیت صرف اُسی نصب العین کی ہے جس کے لئے تمام زندہ ہستیاں کوشاں ہیں اور جب عقل پیدا ہوتی ہے تو اس مقصد کے حصول کے ضروری ذرائع دریافت کرلیتی ہے۔ ٹوئینز کا یہ خیال کہ ہابس کا عقل سلیم کا تصور مدرسیت کا ایک باقی ماندہ اثر ہے صحیح معلوم نہیں ہوتا۔ ہابس کے نزدیک عقل کی بنیاد اور مواد تحفظ ذات اور اس مقصد کے حصول کے ذرائع پر مشتمل ہے اور عقل اسی وقت کام کرسکتی ہے جبکہ ذہن کو سکون حاصل ہو اخلاقیات اور سیاسیات کے اُصول کی تعمیر میں وہ اسی قسم کے سکوت نفس سے شروع کرتا ہے۔ تجربہ سے بھی اس لئے یہی سیکھا تھا کہ کردار انسانی کے اخلاقی قواعد اُسی حالت میں کچھ معنی رکھتے ہیں جبکہ تحفظ ذات کے جذبہ کے ساتھ سکون قلب بھی شامل ہو جس سے ٹھنڈے طور پر غور و فکر ممکن ہوسکے بالفاظ دیگر اس نصب العین کیفیت کو موجودہ حالات کے پیش نظر رکھنا لازمی ہے کیونکہ ہیجان نفس کوتاہ نظری اور خیالات کی بے انتہائی عقل سلیم کو حاصل کرنے

کے لئے ان سب چیزوں سے محفوظ رہنا پڑیگا۔ ان کے لغب العینی اور مسلسل تقاضے صرف ایک مستحکم ارادہ سے قائم رہ سکتے ہیں۔ یہ صرف قوانین کی خارجی متابعت ہی کا سوال نہیں ہے بلکہ ان قوانین کو فی نفسہ واجب التعمیل سمجھنے اور برضا ورغبت ان پر عمل کرنے کا سوال ہے فطری قانون اخلاق ہر فرد کو اس کے اپنے ضمیر کی عدالت کے سامنے پیش کرتا ہے۔ ہابس کو یقیناً یہ خیال نہیں آیا کہ وہ یہاں پر کس قدر تصوریت برت رہا ہے اگر اپنی خالص ابتدائی صورت میں تحفظ ذات کا جذبہ ہی ایک واحد محرک ہے تو ہابس نے جس قسم کے ضمیر کا تصور پیش کیا ہے یعنی یہ کہ وہ ایک احساس یا ارادہ ہے جو اس کے شرائط کو فی نفسہ قابل تقلید سمجھتا ہے۔ ایسا تصور اس کے اساسی نظریہ کے مطابق ناممکن ہے۔ یہاں بھی ہابس کے خیال میں اسی طرح کا تناقض واقع ہوتا ہے جس طرح اس کے اس خیال میں کہ علم کی محبت بھی ایک بلا واسطہ احساس لذت ہے۔ اس کو بھی تحفظ ذات کے جذبہ سے ہنتج نہیں کرسکتے۔ ہابس اس خیال سے آشنا نہیں تھا کہ محرکات میں تبدیلی مکان واقع ہوتی ہے یعنی ایک شے جو پہلے محض ذریعہ تھی آخر میں وہ خود مقصد بن جاتی ہے۔ تحفظ ذات کی بنا پر بھی اس کی تبدیلی اچھی طرح سمجھ میں آسکتی ہے کیونکہ یہ بھی صحیح ہوسکتا ہے کہ ہم ذرائع کا بہترین استعمال اسی وقت کرتے ہیں جب ہم ان کو محض ذرائع سمجھ کر استعمال نہیں کرتے ہیں۔

لیکن ایک فرد کے لئے ضمیر کی عدالت کے سامنے فطری قانون اخلاق کو تسلیم کرنا کافی نہیں ہوتا۔ ایک ایسی قوت اور اقتدار کا قائم ہونا لازمی ہے جس کے آگے سب لوگ سر تسلیم خم کریں۔ ایک فرد کے لئے لازمی ہے کہ وہ اپنا قدرتی حق اس قوت کو منتقل کردے اس شرط پر کہ دیگر تمام افراد بھی اسی طرح اپنے حقوق اس قوت کو تفویض کردیں اس طرح سے یہ قوت یعنی قوت مملکت ان تمام حقوق کو جو فطری حالت میں تمام افراد پر منقسم اور منتشر تھے اپنے اندر مجتمع کرلیتی ہے۔ اس عہد نامہ کے اندر جس کے ذریعہ سے اجتماعی زندگی حالت فطرت کی جگہ لے لیتی ہے وہ معاہدہ بھی شامل ہے جو افراد نے ایک دوسرے کے ساتھ کیا اور ایک مشترک اعلیٰ قوت کو تسلیم کرنا بھی اس میں داخل ہے۔ خواہ وہ قوت ایک

فرد کو تفویض کی جائے یا ایک گروہ افراد کو۔ ہابس کی یہ تعلیم التھوسیوس سے مختلف ہے جو معاہدہ عمرانی کو محکمۂ اقتدار سے الگ رکھتا ہے۔ ہابس کے نزدیک ان دونوں میں مطابقت ہے۔ اس قانون فطرت کے سابق معلموں کی طرح ہابس کا بھی یہ اعتقاد نہیں ہے کہ انسانوں نے کسی وقت شعور اور ارادہ کے ساتھ ایسا معاہدہ کیا یہ ایک خاموش اور فرضی معاہدہ ہو سکتا ہے اور لازمی نہیں ہے کہ ارادۃً کھلے الفاظ میں کیا گیا ہو۔ اس قسم کے خاموش معاہدہ کی ایک مثال یہ ہے کہ ایک فاتح اور اُن مفتوحین کے درمیان جن کی جانیں بخش دی گئیں کچھ خاص سمجھوتے ہوتے ہیں اگر وہ فاتح مفتوحین کی متابعت پر اعتبار نہ کرتا تو ان کو زندہ نہ رہنے دیتا۔ اسی طرح ایک بچے اور اس کے ولی یا محافظ میں جو عام طور پر اس کی ماں ہوتی ہے ایک خاموش معاہدہ ہوتا ہے ہابس ایسے تعلق کی ماہیت سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ یہ معاہدہ حقیقت میں کیا گیا۔ اگر یہ معاہدہ فرضی یا خفی ہے تو یہ حقیقت میں ایک نقطۂ نظر ہے جو توجیہ اور تعین حقوق کے لئے کام آتا ہے۔
اس نقطۂ نظر کو تسلیم کرنا ہابس کی ایک امتیازی خصوصیت ہے اگر اس معاہدہ کو واضح اور حقیقی خیال کیا جائے تو اس کے لئے یہ فرض کرنا پڑیگا کہ کچھ افراد جن میں تحفظ ذات کا جذبہ پایا جاتا تھا آزاد افراد کی حیثیت سے ایک دوسرے کے سامنے آئے اور جماعت اُن کے باہمی تعامل کی پیداوار ہے۔ اس نقطۂ نظر سے ہابس مملکت کی زندگی کو افراد کے تحفظ ذات سے مستنبج کرتا ہے۔ وہ انسانوں کو کھمبیوں کی طرح سمجھتا ہے جو زمین پر جابجا اپنی اپنی جگہ اُٹھ کھڑے ہوئے اور پھر ایک معاہدہ کے ذریعہ سے متحد ہو گئے۔ اس قسم کا ذہنی اختبار ہابس کے اسلوب ترکیبی کے لئے لازمی تھا لیکن ہابس نے اس کے متعلق کوئی خاص تحقیق نہ کی کہ تجربہ سے اس تصور کا کیا تعلق ہے۔ حقیقت میں اس نے کبھی اس بات کو وضاحت سے بیان نہیں کیا کہ اسکے فکر ترکیبی کے اختیاری مفروضات کو تجربہ سے کیا نسبت ہے۔
نظریۂ معاہدہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معقول خود غرضی ہر فرد کو متابعت پر آمادہ کر سکتی ہے لیکن جو قوت کہ مطاع ہو اسے مطلق ہونا چاہئے۔ مملکت میں تمام ممکنہ قوت موجود ہونی چاہئے تاکہ ہر فرد اس کے مقابلے میں بالکل عاجز ہو جائے مملکت

کو یہ حق حاصل ہونا چاہیے کہ وہ سزا دے سکے اور صلح و جنگ کا اعلان کر سکے ہر قسم کی ملکیت اور جائداد کے متعلق اسے پورا اختیار ہونا چاہیے اور اسے یہ قوت اور حق ہونا چاہیے کہ جس قسم کے خیالات اور تعلیمات کو اپنے لئے مفید سمجھے ان کی اشاعت کرے اور جن تعلیمات کو مضر سمجھے ان کی ممانعت کر دے ایک طرف مطلق اقتدار ہونا چاہیے اور دوسرے طرف مطلق اطاعت۔ مملکت صرف ایسا حکم نہیں دے سکتی جو موت سے بھی بدتر ہے مثلاً یہ کہ کوئی شخص اپنے آپ کو یا اپنے ہمسایے کو مار ڈالے اس زبردست قوت کا بُرا استعمال فطرت کے اس اخلاقی قانون کی خلاف ورزی ہے جس کے مطابق اقتدار اعلیٰ رکھنے والے افراد بھی اپنے ضمائر کے احکام کے تابع ہیں لیکن ایسی خلاف ورزی مملکت کے کسی قانون کی خلاف ورزی نہیں کیونکہ جو قوت اقتدارِ مطلق رکھتی ہے وہ کسی سیاسی قانون کی پابند نہیں ہو سکتی اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ یہ شرائط بڑے سخت ہیں تو ہابس اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ محافظت کی قوت کو سختی کرنے کی طاقت سے علیحدہ نہیں کر سکتے۔ انسانی زندگی کبھی ناگوار حالات سے خالی نہیں رہ سکتی حالتِ فطرت کی آزادی کے ساتھ بے اطمینانی اور جنگ ہے اور اجتماعی زندگی کی پابندی کے ساتھ سلامتی اور امن ہے۔ اقتدار حکمرانی کو محدود کرنا ناممکن ہے کیونکہ قوت صرف قوت ہی سے محدود ہو سکتی ہے اسلئے قوت کو محدود کرنا اسکو تسلیم کرنا ہے اگر بادشاہ کا اقتدار محدود ہو تو یوں سمجھنا چاہیے کہ اصل اقتدار اس شخص یا گروہ اشخاص کو حاصل ہے جو اس بادشاہ کو سزا دے سکتے ہیں یا برطرف کر سکتے ہیں ہابس کے مدنظر یہاں مملکت کے اندر دینی اور دنیاوی محکموں کی تقسیم یا انتظامی اور منتقل شدہ قوتیں ہیں ہابس کے نزدیک شاہی حکومت کی بہترین صورت ہے جمہوریت حقیقت میں خطباء کی امرائیت ہوتی ہے شاہی میں یہ فائدہ ہے کہ اس میں صرف ایک شخص اپنی قوت کا غلط استعمال کر سکتا ہے حکومت میں فرقہ بازی اور دھڑا بندی باقی نہیں رہتی اور رموزِ مملکت پردہ اخفا میں رہ سکتے ہیں۔ شاہی کو بھی حقیقت میں جمہور کی سلطنت سمجھنا چاہیے کیونکہ جمہور نے اپنی مرضی سے از روئے معاہدہ اپنی قوت کو ایک بادشاہ میں منتقل کیا ہے جب ہر شخص کا فطری حق بادشاہ کو منتقل ہو چکا ہے تو بادشاہ حکمرانی

میں جمہور ہی کی خواہش اور ارادے کو عمل میں لا رہا ہے۔
تمام مذہبی اور اخلاقی مسائل کا آخری فیصلہ بادشاہ کے اختیار میں ہونا چاہیئے
اس بات کا فیصلہ بھی بادشاہ ہی کو کرنا چاہیئے کہ خدا کی عبادت کس طرح کیجائے
ورنہ یہ ہوگا کہ جو طریقہ ایک شخص کے لئے عبادت ہے وہی دوسروں کے لئے
تجدیف یعنی خدائی ہتک کرنا ہوگا اور اس اختلاف کی وجہ سے لوگ آپس میں
لڑتے جھگڑتے رہینگے اور جماعت میں خلل واقع ہوگا۔ اپنے اعمال کے متعلق بھی
نیک و بد کا فیصلہ افراد کو خود نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ اس سے ہمیشہ فساد اور بغاوت
پیدا ہوگی۔ کیونکہ جب تک لوگوں کے اصول مشترک نہوں اس بات کی کوئی ضمانت
نہیں ہوسکتی کہ وہ اُن سے ایک جیسے نتائج اخذ کرینگے جب ہابس نے اخلاقیات
اور سیاسیات کو اگر ترکیبی علوم کے نام سے موسوم کیا اس لئے کہ ہم خود اُن کے
اساسی اصول وضع کرتے ہیں تو حقیقت میں عملاً اس کی مراد ہم خود سے بادشاہ
ہے۔ اس جگہ پر ہابس کے نقطۂ نظر کا عجیب وغریب ہونا نمایاں ہو جاتا ہے۔
اُس کی آزادانہ فطرتی تحقیق اس کو اس نتیجہ پر لائی کہ ایک اقتدار مطلق کی ضرورت
ہے جس کی عقل کو عقل سلیم تسلیم کیا جائے۔ لیکن اس سلیم کی تاسیس وہ خود اپنی
ذاتی عقل سے کرتا ہے اور ایسا کرنے میں اسی حریت فکر و تقریر سے کام لیتا ہے جس
کی بیخ کنی کی وہ تعلیم دیتا ہے۔ خود نخل علم کی ثمر چینی کرکے وہ دوسروں
کے لئے اسے ثمر ممنوعہ بنانا چاہتا ہے احرار Independents کے
غلبہ میں اس نے پریس کی آزادی سے فائدہ اٹھاکر ۱۶۵۱ء میں اپنی کتاب کی وہی
انجمن کی پہلی ایڈیشن شائع کی اور اسکے بعد شاہی کی بحالی کے عہد میں اُس نے ہالینڈ
میں عدم احتساب سے فائدہ اٹھاکر ۱۶۷۰ء میں اس کتاب کی دوسری ایڈیشن
شائع کی۔ اس سلسلہ میں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ ہابس میں بھی سترھویں صدی کے
اکثر بہترین آدمیوں کی طرح نشأۃ جدیدہ کی جب حریت اور عزت نفس کے ساتھ اس
بات کا بھی راسخ اعتقاد موجود تھا کہ تمدن کی بڑی بڑی قوتوں کو مطلق العنان ہونا
چاہیئے اس کی تعلیم میں نشأۃ جدیدہ اور اصلاح کلیسا کے خلاف ایک زبردست
ردعمل پایا جاتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ آزادی ضمیر ایک باغیانہ اعتقاد ہے اور

ہر فرد کے لئے اخلاقیات سیاسیات کے علم حاصل کرنے کا حق بھی ایک طرح کی بغاوت ہے اور وہ ان اعتقادات کو کچھ تو یونیورسٹیوں میں رومانی اور یونانی مصنفین خصوصاً ارسطو کے مطالعہ کا نتیجہ سمجھتا تھا اور کچھ اصلاح کلیسا کا ثمرہ خیال کرتا تھا جس لئے لوگوں کو آزادی سے انجیل پڑھنے اور اس کی تفسیر کرنے کی رسم شروع کی۔ اس کے خلاف وہ نہایت سخت مطلق العنان قیصریت کی تعلیم دیتا ہے۔ مسیح کی بادشاہت تو تب شروع ہوگی جب وہ قیامت کے قریب دوسری دفعہ دنیا میں آئیگا تب تک خدا اپنے خلفا یعنی سیاسی قوت رکھنے والوں کے ذریعہ سے دنیا کو اپنا پیغام دیتا ہے۔ وہ کیتھولکوں کے بھی اسی طرح خلاف ہے جس طرح انیگلیکنوں اور پارسائوں Puritans کے۔ اگر پاپا کو امت عیسی کا محافظ سمجھیں تو وہ عملاً ایک بادشاہ ہو جاتا ہے اور اس کے مقابلہ میں مملکت بیکار ہو جاتی ہے اور اگر ہر مومن کو حکمت الٰہی سے بہرہ اندوز تصور کیا جائے تو ہر فرد ہر دوسرے فرد پر بیکار ہو جائیگا۔ اگر اسقفوں کو اس سے زیادہ اقتدار بخشا جائے جتنا کہ بادشاہوں کی طرف سے اُن کے تقرر کے وقت ان کو عطا کیا جاتا ہے تو کلیسا اور مملکت کے مابین تنازع شروع ہو جائیگا۔ اور ایک قسم کا روحانی ظلم پیدا ہو جائیگا۔ اینگلنکوں کا خیال ہے کہ اسقفوں کو بادشاہوں کی عطا کردہ قوت سے کچھ زیادہ ایک طرح کا الٰہی حق بھی حاصل ہے جسے وہ خود نہیں جانتے کہ کیا ہے۔ پروٹسٹنٹ پادریوں کا یہ خیال ہے کہ انھوں نے پاپائیت کو فنا کر کے خود اس کی جگہ حاصل کرلی ہے۔ لیکن پوپ کے ظلم سے نجات حاصل کرنے سے ہمکو کیا فائدہ ہوا اگر یہ ادنی درجہ کے لوگ اس کے جانشین ہوگئے ان لوگوں کی ذہنیت ایک پرامن اجتماعی زندگی کی معاون نہیں ہو سکتی۔ ہابس نے آزادانہ تحقیق کے خلاف مجادلہ شروع کیا تھا لیکن آخر میں اس نے ان چھوٹی چھوٹی قوتوں کے خلاف زہر اُگلا جو پوپ کی بڑی قوتوں کی جانشین ہوگئی تھیں۔ اُس کے اُس خاص انداز خیال کی اسی سے توجیہ ہو سکتی ہے کہ وہ حقیقت میں انھی لوگوں کے خلاف تھا۔

وحدت مرکزیت اور تسلیم و رضا کا میلان جو سترھویں صدی کا خاصہ تھا اور جو فلسفے میں نہ صرف سیاسیات کے اندر بلکہ فینیلون اور میلبرانش کے تصوف

ہیں اور سپائنوزا کی وحدت وجود میں ظاہر ہوتا ہے، ہالبس میں بھی پایا جاتا ہے۔
اس لئے اس حقیقت کو واضح کر کے کہ مملکت کے اندر ایک ہی مرکز ثقل ہونا چاہیے
نظریۂ سیاسیات کی بہت خدمت کی ہے لیکن وہ اس مرکز ثقل کے متعلق بہت کچھ
بھٹک گیا وہ اس مرکزی قوت کے علاوہ دیگر تمام قوتوں کو بھول گیا اس لئے تمام زندگی
کو اسی ایک مرکز پر لا کر جمع کر دیا اس کے نزدیک اجتماعی زندگی کا تمام ماحصل ایک
طرف قوت اور دوسری طرف اطاعت ہے زندگی کا غیر ارادی حصہ آداب و
رسوم رائے عامہ، زندگی کی وہ خاموش اور مخفی راہیں جن پر ارباب حل وعقد کو بھی
منحصر ہونا پڑتا ہے وہ خیالات اور احساسات جو اکثر لوگوں کے دلوں میں موجزن
ہوتے ہیں اور دوسری طرف وہ تمام ارتقائے حیات جس کی پرورش اور حفاظت
مملکت کا فرض اور جس کے لئے ایک مستحکم بنیاد قائم کرنا اس کے لئے لازم ہے،
یہ تمام باتیں ہالبس نے نظر انداز کر دیں، وہ ایک ہی جگہ پر نظر جمائے رکھتا ہے اور اس
کے تفکر کا انداز اس جوہر تراش کا سا ہے جس کی نظر جوہر کی باریکیوں پر نہیں پڑتی
لیکن انسانی جماعت کے موٹے موٹے خد و خال سے وہ خوب واقف ہے۔ انگریزی
ذہنیت کا وہ مخصوص پہلو اس میں پایا جاتا ہے جس نے ہالتھس اور ڈارون پیدا
کئے جنھیں ہالبس ہی کے سلسلۂ فکر کی کڑیاں کہہ سکتے ہیں؛
تاہم جیسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں ہالبس ایسی باتیں بھی کہ جاتا ہے جن سے ایک
وسیع تر افق فکر نمودار ہو جاتی ہے حکمران کے فرض کو وہ اس قضیے کی صورت میں
بیان کرتا ہے کہ جمہور کی بہبودی اعلیٰ ترین قانون ہے کیونکہ مملکت کی بنا حکمران کے
مفاد کے لئے نہیں ڈالی گئی بلکہ رعایا کے مفاد کے لئے۔ ہالبس جس قسم کی مطلق العنانی
کی تلقین کرتا ہے وہ ویسی ہی ہے جیسی کہ ہمیں دوبارہ اٹھارھویں صدی کے روشن خیال
اور اصلاح یافتہ سیاست والوں مثلاً فریڈرک ثانی اور یوسف ثانی میں ملتی ہے
وہ نہ صرف ہر قسم کی تنظیم دیتی بلکہ اس فرقہ دارانہ حکمرانی کے بھی خلاف ہے جو نام نہاد
آزاد ممالک میں کبھی پائی جاتی ہے۔ ایک مرکز مطلق قائم کر کے وہ دیگر تمام مراکز
کو فنا کر دینا چاہتا ہے تاکہ سلطنت کے تمام اجرام اپنے اپنے فطری مداروں میں اس
ایک واحد مرکز کے گرد گردش کریں یہ اقتدار مطلق خود عقل کا قائم کردہ ہے۔ ہالبس

کو آزادانہ بحث سے فائدہ اٹھانے کی امید تھی۔ اس لئے یہ امید ظاہر کی کہ "اس کی کتاب لیوی ایتھن ایک ایسے بادشاہ کے ہاتھ میں جائیگی جو خود غرض اور حاسد شارحین کی مدد کے بغیر اس پر بذاتِ خود غور کریگا اور اپنے اقتدارِ کُلی کو برت کر جمہور میں اس تعلیم کی حفاظت کریگا اور اس نظری صداقت کو مفادِ عمل کا جامہ پہنائیگا" "وہ صرف بادشاہوں کے خیالات کی اصلاح نہیں چاہتا جمہور کے خیالات کی اصلاح بھی اس کے مدنظر ہے دینی نظام کی بربادی کے متعلق وہ نہ صرف سیاسی قوت کے رشک وحسد بلکہ جمہور کی ترقی تعلیم تنقید پر بھی بھروسہ کرتا ہے کسی تعلیم کے مختلف اصولوں کا باہمی تناقض یا کسی تعلیم اور اس کے شارع کے عمل میں باہمی تناقض دیر ہوز وہ منکشف ہو ہی جاتا ہے۔ ہابس کی تعلیم میں ایک وسیع افق ہمارے سامنے آتی ہے، جو اس سے وسیع تر ہے جو اٹھارھویں صدی کی تنویر کے علمبرداروں کے سامنے تھی کیونکہ والٹیر اور ڈیڈرو جمہور میں نورِ علم پھیلانے کے مخالف تھے۔ علاوہ ازیں اگر ہم ہابس کے مقدمات کو گہری نظر سے دیکھیں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ یہ وسیع النظری کسی تناقض خیال کا نتیجہ نہیں کیونکہ جس معاہدے کی رو سے افراد اپنے ارادوں کو منتقل کرتے ہیں اس سے وہ خود ناپید نہیں ہو جاتے بلکہ ایک بلند تر حیثیت میں متحد ہو جاتے ہیں لیکن ہابس کے ہاں ہمیں اس کا پتہ نہیں چلتا کہ منفرد ارادوں میں جب وہ ایک وسیع ترکیت کے تاروپود میں بُنے جاتے ہیں پھر تبدیلی ہیئت کس طرح واقع ہو سکتی ہے۔ ہابس کی تعلیم کی ابتدا اور انتہا دونوں میں نقص پایا جاتا ہے لیکن جس قوت اور زیرکی سے اس نے اپنے نظریے کو تعمیر کیا اس کی خوبی اس کے نقص پر غالب آجاتی ہے ؎

انگریزی فلسفہ میں متقابل میلانات

سترھویں صدی کے انگریزی فلسفہ کی تاریخ بیکن ہربرٹ چربری اور ہابس اور ان کے جاری کردہ سلسلۂ فکر پر ختم نہیں ہو جاتی۔ اس سلسلۂ فکر کے علاوہ جس میں خارجی یا باطنی فطرت کے مواد کو بنیاد قرار دیکر استخراج کے ذریعہ سے مزید نتائج پر پہنچنے کی

کوشش کی جاتی ہے ایک اور میلان بھی ہے جو تاریخی حیثیت سے فلاطینوس کے فلسفہ سے متعلق ہے جس کا اعتقاد ہے کہ اعلیٰ ترین تصورات خصوصاً اخلاقیاتی تصورات کی ایک ایسی بنا بھی ہے جو ہر قسم کے تجربہ سے بالاتر ہے۔ اسی مذہب کا ایک شخص مسمی رابرٹ گریویل لارڈ بروک جو Robert-Greville Lord Brook پارلیمنٹ کی حمایت میں ۳۵ برس کی عمر میں لچ فیلڈ کے میدان میں کام آیا۔ اپنی تصنیف "ماہیت صداقت" میں The Nature of Truth جو اس کی وفات کے دو برس پہلے شائع ہوئی اور جس کا خیال شاید اُسے ہربرٹ کی تصانیف پڑھنے پر پیدا ہوا وہ اس نظریہ کے خلاف احتجاج کرتا ہے کہ علم محض ایک انسانی ملکہ ہے جو فی نفسہ ایک خالی ظرف ہے جسے اپنا مظروف تلاش کرنا پڑتا ہے۔ صرف نور نور کو قبول کر سکتا ہے اور علم الٰہی فطرت کی ایک کرن ہے صحیح علم محسوسات سے بلند تر ہے کوپرنیکس کا نظام اُس کی ایک شہادت ہے۔ تمام کثرت اور زمانی و مکانی اضافات محض مظاہر ہیں فطرت کو تمام اشیاء کی ایک واحد علت کے علم سے سکون حاصل ہوتا ہے یہ علم کہ تمام اشیا خدا کی وحدت سے متحد ہیں انسان کو حسد سے نجات دلاتا ہے اور مجھے یہ بتاتا ہے کہ دوسروں کی مسرت میری مسرت ہے روح کی ظلمت اس سے کافور ہوتی ہے اور تمام رنج والم فنا ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے تجربہ سے ہمیں حقیقی علتوں کا پتہ نہیں چلتا اُس سے فقط اتنا ہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک چیز دوسری چیز کے بعد آتی ہے ؟

پندرھویں صدی کے وسط میں اس افلاطونی مذہب کا ملجا و ماوا جس میں لارڈ بروک داخل تھا کیمبرج میں تھا۔ آکسفورڈ اس وقت تک مدرسیت کا قائل تھا ہابس کی لیوی ایتھن کے شائع ہونے کے ایک سال بعد نتھنیل کلورول Nathanial culorwell کی کتاب "نور فطرت" (Treatise on the Light of nature) شائع ہوئی۔ کلورول نے ۱۶۵۱ میں وفات پائی وہ کیمبرج کا ایم اے تھا اور اپنے کالج کا فیلو تھا۔ اس کی تصنیف میں بھی بروک کی کتاب کی طرح فلاطونیت کا زبردست میلان پایا جاتا ہے لیکن وہ اس سے کم متصوفیانہ ہے اور اس نے نفسیاتی تجربہ کو زیادہ اہمیت دی ہے لیکن وہ ایسے سرمدی حقائق کا قائل ہے جو علم اور عمل دونوں کے لئے صحیح ہیں یہ حقائق خدا کی ہستی کے ساتھ ہم وجود ہیں اور کائنات

ہیں ان کی بقا خدا کے وجود کے ساتھ وابستہ ہے۔ اس کے ہاں بھی بروک کی طرح فلسفہ اور دینیات ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں گو بیکن اور ہابس کے وہاں وہ ایک دوسرے سے بالکل الگ ہیں۔ زیادہ باقاعدہ صورتیں بھی میلان جس کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ اُس میں افلاطونی فلسفہ عیسوی دینیات سے ہم آغوش ہے رالف کڈورتھ Rolph Cudworth سن دینات ۱۶۸۸) اور ہنری مور Henry More سنہ وفات ۱۶۸۷ء میں پایا جاتا ہے۔ یہ دونوں کیمبرج یونیورسٹی میں تھے۔ بیکن اور ہابس کے لئے اساسی خیال یہ ہے کہ صداقت دنیا میں بڑی جدو جہد سے پیدا ہوتی ہے اور بڑی سعی بہم کے بعد انسانی شعور میں اُس کا ظہور ہوتا ہے لیکن کڈورتھ اور مور صداقت ازلی کے افلاطونی نظریہ کی طرف واپس چلے گئے کہ صداقت کی کوئی ابتدا نہیں ہے وہ ازل سے جوں کی توں موجود ہے اور انسان محض اس کو تسلیم کر لینے سے اُس سے بہرہ اندوز ہو جاتا ہے۔ یہ مذہب ایک طرف پارسائیت Justanisen کے مخالف پڑتا تھا جو فلسفہ کی دشمن تھی اور دوسری طرف ہابس کے مخالف جس کی رائے میں فلسفہ دینیات کا مخالف تھا۔ مور بھی اسپینوزا کے فلسفہ کے خلاف تھا۔ ہنری مور کے بعد میں پیدا شدہ خیالات کے لئے یہ امر اہمیت سے خالی نہیں تھا کہ اُس نے فلسفہ ان شکوک کی تحریک سے شروع کیا تھا جو کالونیت کی صداقت کے متعلق اس کے دل میں پیدا ہوئے تھے اس کی تعلیم و تربیت ایک پکے کالونس کی طرح ہوئی تھی اور یہ امر کہ اپنی قوت فکر سے وہ اُس تعلیم سے نکل گیا جو اُس کو دی گئی تھی اس کے لئے اس امر کا شاہد تھا کہ تمام خارجی اشیاء کے مقابلہ میں تعقل کی ایک آزادانہ حیثیت ہے۔ اس آزادئ فکر سے اُس نے نہ صرف پارساؤں کی تنگ دینیات بلکہ بیکن ہابس کے موجودہ میلان کے خلاف بھی کام لینا شروع کیا۔ مور کو ڈیکارٹ سے راہ و ربط تھا اور اُس کے بہت سے خیالات اس نے اختیار کئے لیکن اُس کی نفس اور مادہ کی تفریق کا قائل نہوا۔ اس کے نزدیک جوہر ذہنی ممتد ہے اگرچہ وہ لمس کا معروض نہیں ہو سکتا اپنی کتاب Dead Animal "دالحیات" میں جو ۱۶۷۷ء میں روٹرڈم میں شائع ہوئی اُس نے نفس کی یہ تعریف کی ہے کہ نفس ایک ایسا جوہر ہے جس میں ادخال ممکن ہے لیکن جس کی تقسیم ممکن نہیں

برعکس اُس کے جسم ایک ایسا جوہر ہے جو تقسیم ہو سکتا ہے لیکن جس میں ادخال ممکن ہے۔ اس طرح سے اس نے ہابس اور ڈیکارٹ کے بین بین ایک راستہ اختیار کیا اور ہابس نے روحیت کے خلاف جو اعتراض کیا تھا اپنے خیال میں اس کو رد کر دیا۔ ہابس نے روحیت کے خلاف یہ اعتراض کیا تھا کہ ہم ایک غیر مادی جوہر کا کوئی تصور قائم نہیں کر سکتے۔ مور کے نزدیک امتداد کی صفت دونوں جوہروں میں مشترک ہونی چاہئے مور نے ایک قدم اور بھی اس سے آگے اُٹھایا ہے کیونکہ نشأت جدیدہ کے بہت سے حکما کے ساتھ اس کا بھی یہ خیال ہے کہ مکان ایک الٰہی صفت ہے خدا میں امتداد کا ہونا اُس کے ہر جگہ موجود ہونے سے لازم آتا ہے خدا اور انفرادی ارواح میں جو فرق ہے وہ صرف یہ ہے کہ خدا غیر محدود ہے اور روح محدود ہے اس باجرأت تصوف میں مور کبالہ کی تعلیم سے متاثر معلوم ہوتا ہے اُس کا مکان کے متعلق متصوفانہ تصور پھر نیوٹن میں نمودار ہوتا ہے جو بہت کچھ مور سے متاثر تھا۔ مور ڈیکارٹ سے صرف اسی امر میں اختلاف نہیں رکھتا کہ وہ تمام جواہر کو ممتد سمجھتا ہے بلکہ اس میں بھی کہ اس کے نزدیک فعلیت بھی جوہر کے تصور میں داخل ہے نفس میں فعلیت اصلی ہوتی ہے اور مادے میں اکتسابی۔ اس لحاظ سے مور نے بھی ہابس اور گیسنڈی کی طرح لائبنز کے فلسفۂ فطرت کے لئے راستہ صاف کیا ہمیں اس میلان فکر پر کچھ زیادہ لکھنے کی ضرورت نہیں کیونکہ جدید فلسفے سے زیادہ اس کی حیثیت کچھ عالمانہ تصوف کی سی ہے انگلستان کے ذہنی ارتقا میں اس میلان کی بڑی اہمیت ہے لیکن تاریخ فلسفہ میں اس سے کسی نئے خیال کا اضافہ نہیں ہوا۔

فلسفے کے لئے ایک اور مصنف زیادہ دلچسپی کا باعث ہے جس نے ہابس کے فلسفے پر خود اس کی اساسیات کی بنا پر تنقید کی یعنی اخلاقیات اور اجتماعی زندگی کی نفسیاتی بنا کا امتحان کیا۔ رچرڈ کمبرلینڈ ۱۶۳۲ء میں پیدا ہوا اس کی تعلیم کیمبرج میں ہوئی ۱۷۱۵ء میں وفات پائی جب کہ وہ پیٹر بورڈ کا بشپ تھا ۱۶۷۲ء میں اس نے ایک تصنیف شائع کی جو اخلاقیات کی تاریخ میں ایک نہایت توجہ کش چیز ہے (Philosopica
De legibusnature disquisetio) "قانون فطرت پر ایک فلسفیانہ نظر" جو صاف طور پر ہابس کے خلاف لکھی گئی۔ اس سے یہ ارادہ ظاہر کیا کہ میں ہیوگو گروشیس

Hugo Grotius کے کام کو جاری رکھنا چاہتا ہوں گو میرا طریقہ ندرلینڈ کے اس مشہور
مصنف کے انداز سے مختلف ہے بجائے یہ دیکھنے کے کہ فطرت کے اخلاقی قوانین
تجربہ اور تاریخ میں کس طرح ظاہر ہوتے ہیں وہ ان کے ماخذ اور علل کی تحقیق کرنا چاہتا
ہے اس تحقیق میں وہ تجربے اور علل قریبہ کی تحقیق سے ابتدا کرتا ہے اور پھر رفتہ رفتہ
بعید تر علتوں کی طرف جاتا ہے اس طریقہ سے اسے یقین ہے کہ وہ آخر کار ان قوانین
کے الٰہی ماخذ تک جا پہنچیگا لیکن وہ افلاطونیوں کے آسان طریقے کو نفرت کی نگاہ
سے دیکھتا ہے جن کے نزدیک یہ ماخذ اعلیٰ براہ راست حضوری تصورات سے
منکشف ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ میں ایسا خوش قسمت نہیں تھا کہ مجھے قوانین فطرت
کا علم اس آسان طریقے سے حاصل ہو جاتا اس کو تسلیم کرتے ہوئے کہ فلاطونیوں کا
اخلاق پر اچھا اثر پڑا ہے، وہ اپنی اخلاقیات کو ان کے مفروضے پر تعمیر کرنا نہیں
چاہتا۔ ہابس کے خلاف وہ فطرت انسانی کے غیر ارادی میلانات پر زور دیتا ہے
ہابس نے اپنے نظام فکر کی بنا ارادے کے عمدہ توافق پر رکھی تھی۔ پیدائش کے
لمحے سے انسانی ملکات اور قوے کا ارتقا شروع ہوتا ہے اور براہ راست تسکین
حاصل کرلنے کے لئے اعضا کا غیر ارادی عمل جاری ہوتا ہے حسی تہیجات کو قبول کرنے
اور ان کی طرف رجوع ہونے کا ایک غیر ارادی میلان، انسان کے اندر سے ان
کے مقابل میں ظاہر ہوتا ہے۔ پہلے تجربات اسی طرح سے حاصل ہوتے ہیں اور اعمال
ذہنیہ مثلاً یاد کرنا مقابلہ کرنا اور گننا، اسی طرح سے معرض عمل میں آتے ہیں۔ اس بلاواسطہ
تحریک نفسی میں، جیسے خارجی تہیجات پیدا نہیں کرتے بلکہ بیدار کرتے ہیں، فطری اور
بدیہی حقائق عقلیہ کی تاسیس ہوتی ہے۔ اس قسم کی بلاواسطہ تحریک تمام عمل خیر اور دفع
شر کی اصل ہے اگرچہ اس میں فرد کے مخصوص خیر اور عام خیر و شر میں کوئی تمیز و تفریق نہیں ہوتی
غیر ارادی طور پر اس میں یہ امر مسلم ہوتا ہے کہ جو بھلائی تمام معقول ہستیوں کے لئے مشترک
ہے وہ محض ایک فرد کی بہبودی سے بالاتر ہے اور ایک فرد کی اپنی سعادت بھی حیات عیت
کی بھلائی کے لئے کوشش کرنے سے پیدا ہوتی ہے شعور واضح اور ارادہ عمدی انہیں
میلانات کو ترقی دے سکتے ہیں جو غیر ارادی طور پر فطرت نے مہیا کئے ہیں صنعت
فطرت کی بنا پر عمل کرسکتی ہے لیکن کبھی اس کا بدل نہیں ہوسکتی۔ ہابس نے جماعت کو

ایسے افراد سے مرکب تصور کیا تھا جنھیں اپنی آزاد انفرادیت کا پورا شعور ہے کمبرلینڈ اصلی اور فطری جبلتوں پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ صرف وہی کچھ فطری نہیں ہے جو زندگی کی ابتدائی منازل میں پیدا ہوتا ہے کمال نشوونما کے بعد اثمار پیدا ہوتے ہیں وہ بھی عین فطرت ہیں۔ انسان کی فطرت کو ابتدائی تحریکات ہی میں تلاش نہیں کرنا چاہئے اعلیٰ ترین ذہنی ارتقا میں جو کچھ پیدا ہوتا ہے وہ بھی اس کی فطرت کا مظہر ہے اگر لوگ شروع سے اپنے اغراض کو اپنی ذات تک ہی محدود رکھیں تو بھی مسرتِ عامہ سے دلچسپی رکھنا ان کی فطرت کے مطابق ہوگا۔ عالی ہمتی اور کرم کے پیدا ہونے سے جس کے نزدیک وہی عمل خیر ہے جس میں تمام نوع انسان بلکہ تمام کائنات کا (اگر ہم اس کا کوئی تصور قائم کر سکیں) بھلا ہو، حالت فطرت زائل نہیں ہو جاتی۔ کمبرلینڈ اولاً کرم کے تدریجی ارتقا کا امکان ابتدائی تحریکات سے، کسی خارجی اور میکانکی معاہدے کے تصور کے بغیر ثابت کرتا ہے اس کے بعد خیر انفرادی اور خیر عامہ کی موافقت کو بیان کرتا ہے۔ ان دونوں امور کے متعلق اس لئے ایسے افکار پیدا کئے جو اٹھارھویں صدی کے انگریزی فلسفہ میں اور مستحکم طور پر قائم کئے گئے اور زیادہ ترقی یافتہ صورت میں پیش کئے گئے اور جنھیں اس کے عین حیات ہی میں خاموشی سے اسپنوزا اپنی اخلاقیات میں اور لائبنز اپنے فلسفۂ حق میں پایۂ تکمیل کو پہنچا رہا تھا۔ اگرچہ کمبرلینڈ کا بیان غیر واضح اور ناقص ہے تاہم ہمیں بعض اہم نکات پائے جاتے ہیں گو جیسا کہ اُس کے عنوان اور دیباچہ سے ظاہر ہوتا ہے اس کی تصنیف براہ راست ہابس پر ایک حملہ ہے لیکن اخلاقیات کی تاریخ میں اُس کی ایک مستقل اہمیت بھی ہے۔

باب پنجم

(۱)

بنڈکٹ اسپائینوزا (Benedict Spinoza)

سوانح عمری اور خصوصیات

اسپائینوزا کو سترھویں صدی کے مفکرین میں ایک مرکزی حیثیت حاصل ہے۔ فکر کے تمام سلسلے اُس میں آکر ملجاتے ہیں۔ تصوف اور فطرتیت نظری اور عملی اغراض جو اُس کی صدی کے دوسرے مفکرین میں کم وبیش ایک دوسرے کے مخالف نظر آتے ہیں اور جہاں وہ ایک ہی شخصیت میں پائے جاتے ہیں وہاں اُن میں باہمی تناقض اور کشاکش واقع ہوتی ہے ان تمام نظریات کو اُس نے منطق کی رو سے قائم کرنے کی کوشش کی اور یہ بتانا چاہا کہ اس طرز کے منطقی استدلال ہی کے ذریعہ سے ان میں موافقت پیدا ہوسکتی ہے اکثر جب مختلف رشتہ ہائے افکار مفکرین کے پیش نظر ہوتے ہیں اور وہ اُن کو سلجھا نہیں سکتے تو انھیں کاٹ کاٹ کر علحدہ کردیتے ہیں اور ایک بے معنی سے تار و پود میں ان کو بن ڈالتے ہیں اسپائینوزا کی عظمت فکر اس میں ہے کہ محض اپنی مرضی سے کوئی حد وہ قائم نہیں کرتا بلکہ پوری طرح اس موافقت پر بھروسہ کرتا ہے جو افکار کی اپنی ماہیت میں پائی جاتی ہے ؎

خاموش تفکر کو زندگی وقف کرکے وہ ایک ایسی تصنیف تیار کرنا چاہتا تھا

جو جدید نظریۂ کائنات اور جدید سائنس کو اپنے اندر لیکر ان کے نتائج کو پوری طرح اخذ کرے اور ساتھ ہی ساتھ روحیت کی حقیقت اور آزادی کو بھی محفوظ رکھے وہ ایک ایسی تصنیف ہو جس میں مظاہر کی کثرت اور انفرادیت کو پوری طرح تسلیم کیا جائے اور اُس وحدت کو جو تمام نظام کائنات کی شیرازہ بند ہے ایک ایسی قوت ثابت کیا جائے جن سے اشیا کی ماہیت قائم ہے اور جو ہر شے میں عمل کرتی ہے اسپینوزا کے لئے یہ کوئی ایسی تصنیف نہیں تھی جس سے محض نظری اغراض پورے ہوتے ہوں۔ وضاحت اور فہم ذات خود اُس کی اپنی طبیعت کے تقاضے تھے جن کی وہ تسکین چاہتا تھا۔ اور اس تسکین کے بعد اس کو ایک ایسی مستقل مسرت نفسی حاصل ہوئی جو اس موجودہ زندگی کی ظلمت اور اضطراب سے نکل کر نوامیس سرمدیہ کے فہم سے پیدا ہوتی ہے۔ لہذا اُس کی تصنیف اعظم محض ایک نتیجۂ تفکر نہیں ہے بلکہ فن لطیف کی پیداوار ہے۔ اس کے پانچ دفتروں کو کسی نے دلکش طریقے سے ایک ڈرامہ کے پانچ ایکٹوں سے تشبیہ دی ہے اور تفصیلی مقابلہ سے بھی یہ تشبیہ موزوں معلوم ہوتی ہے پہلے دفتر میں وہ عام ترین قضایا بیان کئے ہیں جن سے حیات انسانی کی عظیم اور لامتناہی پس زمین تصویر نگاہوں کے سامنے آجاتی ہے۔ دوسرے دفتر میں فلسفۂ فطرت سے اخذ کردہ ثانوی قضایا کا ایک سلسلہ ہے جس کے ذریعہ سے فطرت کے خالص میکانکی تصور کا ثبوت دیا گیا ہے اُس کے بعد علم انسانی پر ایک نظر ڈالی گئی ہے۔ دوسرے دفتر کے آخری حصے میں ایک ہنگامی نتیجہ بھی پیش کیا گیا ہے اور اس بات کے فرض کرلنے کی کچھ وجہ بھی ہے کہ اصل میں یہ پہلے دو دفتر فی نفسہ ایک مکمل کلیت رکھتے تھے۔ اسپینوزا نے اپنی تحقیق کا جو نصب العین قرار دیا تھا کہ ہمارے نفوس اور کل فطرت کے درمیان باہمی ربط تو معلوم کیا جائے وہ نصب العین اس میں قریب الحصول معلوم ہوتا ہے اس کے خود نوشتہ سوانح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اُس کا خیال یہ تھا کہ صرف یہی غیر اس کی شخصیت سے ایسا گہرا تعلق رکھتی ہے کہ خارجی حوادث اُس کو اس سے محروم نہیں کرسکتے۔ لیکن یہ ڈرامہ جلدی ختم ہونے کو ہوتا ہے کہ ایک سیاہ بادل افق پر نمودار ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ سچا علم نہ صرف فکر کی کمی اور تصورات کے غلط ایتلاف سے باطل ہوجاتا ہے بلکہ اس سے زیادہ حقیقت یہ ہے کہ تصورات اور جذبات جو ہماری طبیعت پر غالب ہیں اس کو مسخ کردیتے

ہیں۔ یہ ایک نئی اور سخت مشکل ہے جس پر غالب آنا چاہئے لیکن اس پر غالب آنے کے لئے سب سے پہلے یہ ضروری ہے کہ ہمیں اُس کا صحیح علم حاصل ہو چنانچہ تیسرے دفتر میں اسپینوزا تاثرات کا ایک نہایت قادرانہ اور حکیمانہ بیان پیش کرتا ہے۔ اُس میں وہ بتاتا ہے کہ جذبات کا تحفظ ذات کی خواہش سے کیا تعلق ہے اور کس طرح تصورات کے اثر سے جذبات کی ہئیت تبدیل ہو جاتی ہے اس کی کوشش کا خاص مقصد یہ ہے کہ نفس میں بھی اور مادہ میں بھی ایک مستحکم اور اٹل ربط و تعلیل دریافت کیا جائے۔ وہ زندگی کے مد و جزر کا جس کے تلاطم میں ہم تھپیڑے کھاتے پھرتے ہیں ایک قانون دریافت کرنا چاہتا ہے اور اس قانون کے علم کو وہ اپنے لئے نجات تصور کرتا ہے جو چوتھے دفتر میں پھر مطلع پر انوار ہونا شروع ہوتا ہے یہ صحیح ہے کہ کسی جذبہ کی براہ راست بیخ کنی نہیں ہو سکتی لیکن ایک قوی تر جذبہ مقابلتہً کمزور جذبہ پر غالب آسکتا ہے۔ ایک دفعہ جب اسکو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے یہ صاف طور پر معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم علم خیر یعنی اپنی فطرت کے تحفظ کے اسباب کو اپنے لئے ایک جذبہ غالب بنا سکتے ہیں۔ یہ اس لئے ممکن ہے کہ اس علم سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے جس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں ایک تو یہ کہ اس سے زندگی کا نصب العین معلوم ہو جاتا ہے اور دوسرے یہ کہ ایک ذہنی فعلیت یعنی ہماری قدرت کا اظہار ہے۔ اس علم سے ہم اپنے ہم فطرت افراد سے متحد ہو سکتے ہیں کیونکہ اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ہم سب کی زندگی کے علل و اسباب مشترک ہیں اور سعی مشترک ہی سے ہم منزل مقصود تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس نتیجہ پر پہنچ کر دوسری دفعہ ڈرامہ قریب الختم ہوتا ہے لیکن ایک سوال باقی رہ جاتا ہے کہ ایک فرد کس طرح حکیمانہ علم کو اپنی علمی ترقی اور تنازع للبقا سے حاصل کردہ تعلیم سے متحد کر کے اپنی شخصیت کی تکمیل کر سکتا ہے۔ پانچویں دفتر میں ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ جذبات کے صحیح علم اور انکے فطری روابط کے معلوم ہو جانے سے ہم ان سے بالاتر ہو جاتے ہیں اور باقی علم فطرت کے ساتھ ملا کر اپنی ہستی کے متعلق ہم میں ایک وجدان پیدا ہو جاتا ہے کہ ہمارا وجود بھی اُس خدائے لایزال کا ایک مظہر ہے جو نفس اور مادہ دونوں عالموں میں کار فرما ہے۔ چونکہ اس طریقہ سے ہم اپنے آپ کو اور دیگر تمام اشیا کو سرمدیت کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ وقت اور محدودیت کی بے تابی اور ظلمت

ناپید ہو جاتی ہے اور اس ذہنی آزادی کے ساتھ جس کا ارتقا جو پہلے دفتر میں بیان کیا گیا ہے ہستی لامحدود و سرمد کے ساتھ اتحاد کا احساس بھی شامل ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے اسپینوزا فلسفۂ مذہب طبیعیات علمیات نفسیات اور اخلاقیات کو ایک ہی سانچہ میں ڈھال لیتا ہے۔ اور اُس کے ہاں قانون تحلیل کے پورے پورے اطلاق سے جس قسم کی موجودیت پیدا ہوتی ہے وہ خدا کے ساتھ صوفیانہ اتحاد کی مانع نہیں بلکہ ممد ہے۔ اگر ہم اس کو مد نظر رکھیں کہ فکر کی یہ عظیم اور پیچیدہ تعمیر ریاضیانہ انداز میں مسائل و دلائل کی صورت میں قائم کی گئی ہے تو یہ اپنے انداز کا ایک لاثانی کام معلوم ہوتا ہے کوئی التعجب کی بات نہیں ہے کہ اس کے معاصرین اس کو نہ سمجھ سکے تصورات کے نقطۂ نظر سے اس کے ایک سو سال بعد اس کو سمجھنے کا وقت آیا اور وجودیت نے نقطۂ نظر سے زمانۂ حال میں لوگوں نے اس کو سمجھا۔ اس قسم کی تصنیف کے متعلق تاریخ فلسفہ کا فرض اولین یہ ہے کہ وہ یہ تحقیق کرے کہ یہ کیسی چیز کس طرح معرض وجود میں آئی اور اُس کے تاریخی اسباب کیا تھے۔ ایک صیقل شدہ آئینہ ہمارے سامنے رکھدیا گیا ہے اور اگر ممکن ہو سکے تو ہم کو یہ دریافت کرنا چاہیے کہ کس طریقہ سے اسکو صیقل کیا گیا۔ اس کے سمجھنے کے لئے اسپینوزا کی شخصیت اُس کے حالات اور اُس کے فلسفیانہ ارتقا ان سب چیزوں سے شاید کچھ مدد مل سکے کیونکہ اس میں شک کرنا مشکل ہے کہ جو مرکب اور مکمل چیز ہمارے سامنے پیش کی گئی ہے صرف مصنف کی شخصیت ہی اس کے اجزا کی شیرازہ بند ہو سکتی ہے۔ اس نظام کی تحلیل سے ہمیں معلوم ہو سکیگا کہ اس مصنف کو مقدمات اور عناصر خیال کا تحقق کس طرح ہوا اور کہاں تک وہ اپنے نصب العین تک پہنچ سکا؟

باروخ اسپینوزا چوبیس نومبر ۱۶۳۲ کو المسٹرڈم میں پیدا ہوا جہاں اُس کے والدین جو ہسپانوی یہودی تھے احتساب دینی کے پنجہ سے نکلکر پناہ گزین ہوئے تھے اس خداداد ذہانت رکھنے والے لڑکے کی تعلیم پہلے اپنے ہی شہر میں یہودیوں کے مدرسے میں ہوئی جہاں اس کو یہودیوں کی شرع کے مسائل اور ازمنۂ متوسط کا یہودی فلسفہ پڑھایا گیا اس طرح سے اُس کے فکر کے ایک اساسی پہلو کی بنا پڑی اور وہ اس دعوی کو ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہا کہ خدا ایک واحد اور لامحدود ہستی ہے جیسا کہ اعلیٰ درجہ کے

بنظاہر خاص کر یہودیت نے اُس کو پیش کیا ہے۔ یہ ایشیائی اور متصوفانہ میلان اُس کی تعمیر فکر کی بنیاد ہے اسی کی وجہ سے اس کے فلسفہ میں وہ مکمل اور معین صورت اور ایک مرکز کی طرف راجع ہونا پایا جاتا ہے جو اُس کی امتیازی خصوصیت ہے اُس کو بہت جلدی موسوی دینیات میں شکوک پیدا ہونے شروع ہو گئے۔ یہودی فقیہوں نے اس پر شبہہ کرنا شروع کیا اسی وجہ سے وہ یہودیوں کی مذہبی جماعت سے الگ رہنے لگا۔ اسے اپنی ذہنی اُفق کو وسیع کرنے کی ضرورت محسوس ہوی اس وجہ سے اس نے ادبیات اور نیچرل سائنس کا مطالعہ شروع کیا لاطینی کی تعلیم اُس نے فان اینڈے Van Ende حاصل کی جو ایک طبیب تھا اور اپنی آزاد خیالی کے لئے مشہور تھا۔

اسپینوزا کے سوانح عمری کا سب سے اہم ماخذ پیاسٹر کولیرس ہے جس نے اسپینوزا کی تعلیم سے بحد متنفر ہونے کے باوجود نہایت دیانت داری سے اس کی زندگی کے تفصیلی حالات جمع کئے۔ وہ کہتا ہے کہ اسپینوزا نے اس شیطانی مدرسہ سے لاطینی کے علاوہ کچھ اور بھی سیکھا کولیرس کے بیان کے مطابق اسپینوزا فان اینڈے کی قابل دختر کا عاشق تھا جو اپنے باپ کو اس کی تعلیم میں مدد دیتی تھی لیکن ایک دوسرے حریف کے مقابلہ میں جو عشق بازی کے فن میں اسپینوزا سے زیادہ مشاق تھا اس کو شکست ہو گئی اُس کے بعد یہ تحقیق کی گئی ہے کہ فان اینڈے کی لڑکی کلیرا کی عمر اس وقت بارہ برس سے زیادہ نہیں ہو سکتی اس لئے اُس کی عشق بازی کا بیان کسی قدر بعید از قیاس معلوم ہوتا ہے اگرچہ ہم اس امر کو بھی فراموش نہیں کر سکتے کہ ڈانٹے نے جب پہلی مرتبہ بیاطرس کو دیکھا تو اس کی عمر نو برس سے زیادہ نہ تھی ؎

کولیرس کہتا ہے کہ اس زمانہ میں اسپینوزا نے دینیات کو ترک کر کے اپنی تمام توجہ طبیعیات کی طرف منعطف کر دی یہ امر قرین قیاس ہے کہ فطرت، کے جدید تصور سے واقف ہونے کیلئے اس نے جن مصنفین کا مطالعہ کیا انمیں برونو اسکے لئے بہت اہم تھا یہ صحیح ہے کو اسپینوزا نے برونو کا کہیں ذکر نہیں کیا لیکن اسپینوزا کی تصنیف خصوصاً وہ چھوٹا سا مرکوالمہ جو اسکے اُس رسالہ میں داخل ہے جس کا عنوان یہ ہے ”خدا اور انسان اور سعادت انسانی کے متعلق مختصر رسالہ“ ہمیں صاف طور پر برونو کی یاد دلاتا ہے اسپینوزا کو برونو سے وہ فلسفیانہ تصور حاصل ہوا جس کے ذریعہ سے وہ اُن مذہبی خیالات کو جنھیں وہ ضروری

سمجھتا تھا فطرت کے حکیمانہ تصور سے متحد کر سکا۔ برونو نے فطرت کی لامحدودیت اور الوہیت کی تعلیم دی تھی اس تعلیم کے ذریعہ سے اسپینوزا نے خدا اور فطرت کے تصورات کو متحد کر دیا کوئی تیس برس ہوتے ہیں کہ اس کی پہلی تصنیف کا ہمیں پتہ چلا ہے۔ جس کی وجہ سے یہ خیال پیدا ہوا کہ نشاۃ جدیدہ کے فلسفہ نے اسپینوزا پر یہ اثر کیا۔ اس تصنیف کی دریافت سے پہلے کولیرس کا یہ بیان صحیح تسلیم کر لیا گیا تھا کہ اسپینوزا نے جب دینیات کو چھوڑ کر طبیعیات کا مطالعہ شروع کیا تو وہ ایک عرصہ تک مذبذب رہا کہ وہ کس معلم کی پیروی کرے اور یہ بھی تسلیم کر لیا گیا تھا کہ ڈیکارٹ کی تصانیف سے بھی وہ واقف ہو چکا تھا اور ڈیکارٹ کے فلسفہ نے اپنی وضاحت اور ہر چیز کے لئے صاف دلائل پیش کرنے کی صفت سے اسپینوزا کو اپنی طرف کھینچا۔ یہ بات یقین کر لی گئی تھی کہ اسپینوزا نے پہلے ڈیکارٹ کی پیروی شروع کی اور آہستہ آہستہ اس کی طرف انتقادیت کا انداز اختیار کیا۔ ان تمام باتوں کے برعکس ہم یہ دیکھتے ہیں کہ اسپینوزا کی سب سے پہلی تصنیف میں ڈیکارٹ کے فلسفہ کے بعض اساسی نکات کی تنقید موجود ہے۔ اسپینوزا کبھی ڈیکارٹ کا پیرو نہیں ہوا لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ اس نے ڈیکارٹ سے بہت کچھ سیکھا اور اس کے بہت سے تصورات کو اپنے فلسفہ میں استعمال کیا اور کسی حد تک اُس کے مصطلحات سے بھی کام لیا۔ اس دور عبور میں بیشتر اس کے کہ اُس کے اپنے نظام کا خاکہ معین ہوا اس کے متاخرین مدرسئین کا بھی مطالعہ کیا ہوگا جو بیکن اور ڈیکارٹ کے مقبول عام ہونے سے پہلے جرمنی اور نیدرلینڈس میں فلسفہ میں مستند شمار ہوتے تھے۔ اسپینوزا کی پہلی اور بعد کی تصانیف میں بھی بہت سی عبارتیں اور مسائل اس قسم کے مدرسیتی اثر کے شاہد ہیں اور اس نے خود بھی بہت سے مقامات پر مدرسیت کی طرف اشارہ کیا ہے جب ہم ان تمام امور کا لحاظ کریں تو یہ واضح ہو جاتا ہے کہ اپنے فلسفیانہ ارتقا میں اسپینوزا نے بڑے وسیع اور مختلف میدانِ افکار میں گام فرسائی کی اور ادبیات پر بھی خاصہ عبور حاصل کیا اس کی خاص تصنیف اگرچہ ہمیں الگ تھلگ اور خود اپنی ذات میں مکمل معلوم ہوتی ہے لیکن اُس کی جڑیں فلسفیانہ روایت کی زمین میں ہر طرف پھیلی ہوئی ہیں اس تاریخی حقیقت سے اس کی اپچ پر کوئی حرف نہیں آتا یہ ایک غیر معمولی قابلیت کی علامت

ہے کوئی شخص مختلف اطراف سے حاصل کردہ اجزاء کو اپنے خاص انداز سے جزو فکر بنا کر ایک نئی اور مکمل صورت پیدا کرے کسی عمارت کی اُپج اور مخصوص انفرادی حیثیت کو اس امر سے کچھ نقصان نہیں پہنچتا کہ اس کے لئے پتھر بہت مختلف مقامات سے جمع کئے گئے تھے مختلف اطراف سے آتے ہوئے ذہنی اثرات نے سپائنوزا کے خیالات کو ایسے راستے پر ڈالدیا کہ وہ روز بروز یہودی جماعت سے دور ہٹتا گیا اس بات کا خطرہ لگا ہوا تھا کہ وہ کھلم کھلا اس جماعت سے اعتزال کا اظہار کر دیگا یہ کوشش کی گئی کہ ایک سالانہ وظیفے کا لالچ دیکر اس کو روکا جائے لیکن نہ اس کو یہ لالچ روک سکا اور نہ ایک متعصب شخص کی اس کو قتل کرنے کی کوشش اس کو اپنی راہ پر چلنے سے مانع ہو سکی ۱۶۵۶ء میں اس کو باقاعدہ طور پر یہودی جماعت سے خارج کر دیا گیا اس کے دشمن اس کو عارضی طور پر ایمسٹرڈم سے نکلوانے میں بھی کامیاب ہوئے کیونکہ پروٹسٹنٹ پادری بھی اس کو خطرناک شخص سمجھتے تھے وہ اپنے ایک دوست کے پاس ایمسٹرڈم کے قریب ایک گاؤں میں جا رہا وہ عینکوں وغیرہ کے شیشے صیقل کر کے اپنی روزی کماتا تھا اپنی ربیانہ تعلیم کی وجہ سے اس نے یہ ہنر حاصل کر لیا تھا کیونکہ ہر نوجوان ربی کے لئے کوئی نہ کوئی فن سیکھنا لازمی تھا شہر میں اس کے دوست اس کے شیشے بکوا دیتے تھے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں بھی وہ نوجوانوں کے ایک گروہ کا مرکز بن گیا تھا اس کی تصنیف خدا اور انسان اور شاید اس کے " دینیاتی و سیاسیاتی رسالہ " کا پہلا خاکہ اسی زمانے کی پیداوار ہے وہ معین مذہبی جماعتوں کے تعصب سے متنفر ہو گیا اور یہ اعتقاد اس میں ترقی کرتا گیا کہ اس کی زندگی کا خاص کام ایسے افکار کا مرتب کرنا ہے جن سے اس حقیقت پر روشنی پڑے کہ انسان کی ماہیت کیا ہے اور کائنات میں اس کا کیا مقام ہے اپنی نامکمل تصنیف اصلاح فہم کے آغاز میں وہ کہتا ہے کہ تجربے سے وہ اس کا قائل ہو گیا تھا کہ انسان کی سچی صلاح و فلاح نہ دولت میں ہے نہ لذات حس میں اور نہ دنیاوی عزت میں، وہ چیز جس سے انسان نت نئی تسکین حاصل کر سکتا ہے وہ طلب علم میں سعئ پیہم ہے جس کے ذریعے سے انسان اس ہستی سے متحد ہو جاتا ہے جس کو تمام تغیرات میں ثبات حاصل ہے سپائنوزا کے افکار منفکانہ اور مجرد صورت رکھنے اور عام انسانی زندگی سے بعید ہونے کے باوجود صاف طور پر اس کی شخصیت اور اس کے عمل کا آئینہ ہیں۔ کامل عقلی وضاحت اس کی زندگی

کے لئے ایک ناگزیر حاجت ہوگئی تھی ۱۶۶۱ء میں وہ رنزبرگ (Rhynshrg)
چلا گیا جو لائیڈن کے قریب ایک چھوٹا سا شہر ہے۔ یہاں پر اس نے اپنی مشہور تصنیف
کو مرتب کرنا شروع کیا اس زمانے میں اپنے دوستوں خصوصاً اولڈن برگ اور فریز
کی طرف جو خطوط لکھے ان میں اس کا ذکر کرتا ہے اس تصنیف کے مکمل حصوں کی
نقلیں بہت جلدی شائع ہوگئیں۔ ایمسٹرڈم میں سپائنوزا کے نوجوان دوست جو اکثر
طب کے طلبا تھے اس کتاب کو مل کر پڑھتے تھے اور جہاں ان کو شبہ ہوتا تھا اسے
سمجھنے کی استاد سے التجا کرتے تھے اس کی زندگی ایسی تنہا نہیں تھی جیسا کہ اکثر بیان
کیا جاتا ہے۔ اس کی خط و کتابت جو اس سے تیس برس پہلے پوری طرح معلوم نہیں تھی
اور جو ان قلمی دستاویزوں کے ساتھ دریافت ہوئی ہے جن میں اس کا مختصر رسالہ بھی
ہے، اس بات کا ثبوت دیتی ہے کہ وہ کثرت سے مختلف حیثیت اور مختلف خیالات
کے لوگوں سے تعلق رکھتا تھا۔ سپائنوزا اس کے افکار اور اس کے زمانے کی ذہنی
حالت کے سمجھنے کے لئے یہ مراسلت مفید ہے قریب ہی لائڈن کے بلدہ دارالعلوم
میں بھی اس کے بہت سے دوست تھے۔ نیلز سٹینسن سے بھی وہ گہرا ارادہ و ربط رکھتا
تھا جو ڈنمارک کا ایک حکیم فطرت تھا اور اس وقت لائڈن میں مطالعہ کر رہا تھا بعد
میں جب سٹینسن اپنا مذہب بدل کر کیتھولک ہوگیا تو اس نے سپائنوزا کو بھی جسے وہ
یارِ آشنا کے لقب سے مخاطب کرتا ہے، ایک خط میں ایک واحد نجات دہندہ
کلیسا میں داخل ہونے کی دعوت دی۔ یورگن سن Jorgense جو ڈنمارک کا شاہی
خازن سجلات اور نیلز سٹینسن کا سوانح نگار ہے اس دعوت پر سپائنوزا کی خاموشی کی مفصلہ ذیل توجیہ کرتا ہے
"محبت کی وہ بیتابی جو عیسائیت کی خصوصیت امتیازی ہے، سٹینو کے لئے اس دعوت کی محرک ہوئی تاکہ
اس کا دوست بھی اس سعادت سے بہرہ اندوز ہو۔ ایک فرد کی شخصیت اور اسکی خواہشات اور
آلام سے فلسفے کی کامل بے اعتنائی کی وجہ سے سپائنوزا کو یہ خیال ہوا کہ اس شخص
کو کبھی صداقت کا علم حاصل نہیں ہوسکتا اور ایسے شخص کی دعوت کا بہترین جواب
خاموشی ہے۔" میری رائے میں اس فاضل مورخ نے جس نے سب سے پہلے اسٹینو
اور سپائنوزا کے دلچسپ تعلقات کی طرف توجہ دلائی، سپائنوزا اور فلسفہ دونوں کے
ساتھ ناانصافی برتی ہے میرے دل میں سٹینو کی بے حد قدر ہے اور میں اس کی مذہبی

اور علمی شخصیت کا احترام کرتا ہوں تاہم میرا ایمان ہے کہ ہر ایک قسم کے پروپاگنڈا
میں خواہ وہ کیسا ہی پاک نام اپنے لئے تجویز کرلے، اگر روح عشق اس میں موجود بھی ہو،
تو بھی بہت سے دیگر محرکات اس میں کام کر رہے ہوتے ہیں۔ اس قسم کی نام نہاد
روحِ عشق خود سپینوزا اور بہت سے اور لوگوں کے لئے، اس نجات سے لطف اندوز
ہونے میں مانع نہیں ہوئی جس سے ان کے اعتقاد کے مطابق بہت سے لوگ خارج
ہیں۔ بہرحال سپائنوزا کو اس لئے روحِ عشق سے محروم سمجھنا کہ وہ اپنے خیالات
کو زبردستی دوسروں سے منوانا نہیں چاہتا بعید از انصاف ہے اس کے محبت
آمیز احاطۂ ایمان میں تمام انسان داخل تھے اور اسے ایمان کی نہایت مختلف صورتوں
میں انسانیت کا جلوہ نظر آتا تھا ایک غیر جانبدار شاہد پیسٹر کولیرس (Pastor Colerus)
کا بیان ہے کہ وہ بے حد ہمدرد شخص تھا اور غم یا بیماری وغیرہ میں وہ گھر والوں کو تسکین
دیتا اور ان کو خوش کرسکتا تھا ہیک مرتبہ اس کی مالکہ مکان نے اس سے یہ سوال کیا
کہ جس مذہب پر میں ہوں اس میں مجھ کو نجات ہوسکتی ہے یا نہیں سپائنوزا نے اسے
یہ جواب دیا کہ تمہارا مذہب اچھا ہے اور تمھیں کسی اور مذہب کی تلاش نہیں کرنی چاہیے
اور اگر تم امن و اتقا کی زندگی بسر کروگی تو ضرور اسی مذہب میں تمہاری نجات ہو جائیگی
پروٹسٹنٹ مذہب کے آزاد میلانات سے اسے بہت ہمدردی تھی۔ پروٹسٹنٹ مذہب
کی اہمیت کے متعلق اس کا نقطۂ نظر اپنے ہم طبیعت مُفکّرِ برونو سے مختلف تھا اور
یہ بالکل قدرتی بات بھی تھی کیونکہ وہ یورپ کے آزاد ترین ملک میں رہتا تھا۔ جہاں
مذہبی آزادی کی کشمکش نے زندگی کے ہر پہلو پر اثر ڈالا تھا بعدازاں جب البرٹ وابرگ
ایک نوجوان نے، جو سپائنوزا کے ساتھ ایک ہی گھر میں رہتا تھا اور جو مذہب بدل کر کیتھولک
ہو گیا تھا، سٹینو کی طرح سپائنوزا کو مذہب بدلنے کی دعوت دی تو سپائنوزا نے اسے ایک خط میں یہ
جواب دیا کہ آزادیٔ علم جائز اور برحق ہے اور عدل اور محبت تمام سچے مذاہب کا جوہر ہیں۔ اس امر کو فراموش
نہیں کرنا چاہیے کہ سپائنوزا کی مذہبی آزادی کی حمایت کو سٹینو نے بالکل برا نہیں بنایا
اگرچہ سٹینو نے لئے مذہبی آزادی کے لئے کوشش کرنا روح کی تباہی کا سامان کرنا تھا۔
شاید سپائنوزا کے اس اعتقاد سے، کہ سچا ایمان نہ روحانی اور نہ جسمانی قوت سے دوسرے
کے اندر ڈالا جاسکتا ہے، اور دوسرے شخص اگر سچے طور پر راسخ الاعتقاد ہوں تو۔

ان کے ایمان کو بے ضرورت متزلزل نہیں کرنا چاہئے، کسی شخص کی انفرادی شخصیت کا لحاظ کرنا بہت زیادہ مستحسن ہوتا ہے بہ نسبت اس کے کہ بڑی شد و مد کے ساتھ زبردستی دوسروں کو اپنا ہم خیال بنانے کی کوشش کی جائے۔
کچھ سال رنزبرگ میں گذارنے کے بعد سپائنوزا ۱۶۶۳ء میں ہیگ کے قریب فوربرگ چلا گیا اور بعد ازاں ۱۶۷۰ء میں ہیگ میں آگیا یہاں بھی اسکے بہت سے دوست تھے جن میں سے بعض ذی مراتب لوگ تھے جیسے برادران ڈی وٹ۔ اس کی طرز معاش بہت سادہ تھی اور روپے پیسے کے معاملے میں وہ اپنے اعزا و احبا سے بہت بے غرضی برتتا تھا زندگی کے متعلق اس کا انداز نگاہ ایسا تھا کہ وہ اکثر خوش رہتا تھا۔ اپنی اخلاقیات میں وہ پوچھتا ہے کہ بھوک اور پیاس کی تسکین اور غمگینی کو دور کرنے کی نسبت کیوں زیادہ مناسب سمجھی جائے۔ وہ کہتا ہے کہ میرے دلائل اور نتائج یہ ہیں کہ "کہ نہ کسی خدا کو اور نہ کسی انسان کو سوائے اس کے کہ جو حاسد ہو میری بے بسی اور میری تکلیف میں لطف آسکتا ہے اور نہ کوئی مجھے آنسوؤں آہوں اور خطرات کا مستحق قرار دے سکتا ہے جو ذہنی کمزوری کی علامتیں ہیں۔ برعکس اس کے جتنا زیادہ مسرور ہمیں حاصل ہو اتنا ہی ہم کمال کے قریب ہوتے اور فطرت الٰہیہ سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں اسی لئے ایک عقلمند شخص معتدل اور خوشگوار اکل و شرب اچھی خوشبوئیں سرسبز و شاداب چمن کا حسن آرائش و زیبائش موسیقی کھیل کود اور ناٹک وغیرہ کو غذائے جسم و روح سمجھتا ہے"۔ متصوفانہ افکار کے باوجود سپائنوزا کوئی نفس کش شخص نہیں تھا۔ اس کے فلسفے اور اس کی زندگی دونوں میں تمام اشیا کو ایک شیرازۂ وحدت میں منسلک کرنے کی کوشش کے ساتھ ساتھ کثرت کی حقیقت کا احساس بھی شامل ہے۔ وحدت کا خیال اسی کثرت کا قانون اور یہ کثرت اسی وحدت کی مظہر ہے اگر ہم اس کی زندگی کے مختلف میلانات کو نظر انداز کر دیں تو ہمیں اس کی حیات اور اس کے فلسفے کا غلط تخیل حاصل ہوگا اگرچہ اس کو کبھی کوئی ایسا گر ہاتھ نہیں آیا جس کے ذریعے سے وہ ان مختلف میلانات میں سے ہر ایک کے ساتھ پورا انصاف کر سکے اور ان میں باہمی موافقت پیدا کر سکے۔
سپائنوزا کی سب سے پہلی تصنیف جو ۱۶۶۳ء میں شائع ہوئی وہ ڈیکارٹ

کے فلسفے کی شرح تھی جو ایک نوجوان البرٹ وابرگ کے لئے لکھی گئی تھی جس کا اوپر ذکر ہو چکا ہے، سپائنوزا اس کو خود اپنے فلسفے سے ابھی واقف کرنا نہیں چاہتا تھا۔ ڈیکارٹ کے فلسفے کو اپنی تعلیم کا دیباچہ خیال کرنا ان دونوں فلسفوں کی باہمی نسبت کو واضح کرتا ہے۔ سپائنوزا مسلسل اپنی اخلاقیات کی تعلیم میں منہمک رہا۔ وہ دوسروں کو اس کے مضامین بتانے میں بڑی احتیاط برتتا تھا اس نے شاگردوں کو ہدایت کر رکھی تھی کہ کسی اجنبی کو اس کا قلمی نسخہ بتانے سے پہلے اچھی طرح چھان بین کر لیں کہ اس شخص کی سیرت اور حالات کیا ہیں مثلاً اپنے دوست شیرن ہوزن Tschirnhausen کو اس نے اجازت نہیں دی کہ وہ لائبنٹز کو یہ کتاب دکھائے ایک عرصہ دراز کی ذاتی ملاقات کے بعد سپائنوزا نے خود اس کو یہ کتاب دکھائی۔ ٹوئنیز کے خیال کے مطابق اخلاقیات کے پہلے دو دفتر آزادانہ طور پر الگ لکھے ہوئے ہیں اور تیسرے دفتر کی موجودہ نفسیات جس میں اس کے فلسفۂ اجتماع کی طرح ہابس کا اثر معلوم ہوتا ہے بعد کی لکھی ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ اس مفروضے سے دوسرے اور تیسرے دفتر کے بہت سے متناقضات کی توجیہ ہو جاتی ہے۔ رسالۂ مختصر، کے مقابلے میں اخلاقیات میں یہ ترقی معلوم ہوتی ہے کہ سپائنوزا اس میں نفس اور مادہ کے تعلق کو علت و معلول کا تعلق نہیں سمجھتا بلکہ ہم وجودی کا تعلق سمجھتا ہے۔

سپائنوزا نے اپنی اس تصنیف خاص کی اشاعت کا کچھ بندوبست کیا لیکن پھر رک گیا کیونکہ اسکی اشاعت کی افواہ ہی سے بڑی کھلبلی مچ گئی جب دینیاتی و سیاسیاتی رسالہ، رسالہ کی اشاعت ۱۶۷۰ء میں ہوئی تب ہی سے لوگوں کو اس پر شبہ ہو گیا تھا اگرچہ اسکے نظام کی تکمیل اسمیں نہیں پائی جاتی اس کتاب میں مذہبی آزادی کو انسان کا حق قرار دیا گیا ہے اور اس حقیقت کو خاص طور پر بیان کیا گیا ہے کہ شخصیت کے فرق سے اعتقاد کا فرق لازم آتا ہے علاوہ ازیں اس میں انجیل کی کتابوں پر ایک تاریخی نظر ڈالی گئی ہے (خاص کر توراۃ پر، جس کے متعلق سپائنوزا نے اس میں یہ کہا ہے کہ یہ بعد کی لکھی ہوئی ہے) اور ان کے مصنفین کا ایک نفسیاتی مطالعہ کیا گیا ہے۔ مذہب اور سائنس میں ایک بین فرق بتایا ہے مذہب کا مقصد عملی ہے کہ لوگوں کو اخلاق اور اطاعت کی ہدایت کرے اور سائنس کا مقصد خالص نظری ہے۔ اسی لحاظ سے سائنس کو کامل آزادی حاصل ہونی چاہئے۔

آخر میں خوارق عادت کے خلاف ایک بحث ہے جس میں یہ بتایا ہے کہ فطرت کے قوانین خدا کی اپنی ذات کے قوانین ہیں۔ یہ تصنیف جس میں افکارِ مستقبل کے بہت سے جراثیم پائے جاتے ہیں الحاد کا نچوڑ خیال کی گئی۔ اس کی اشاعت پر سپائنوزا کو جو تلخ تجربات ہوئے ان کی وجہ سے اس نے اخلاقیات کی اشاعت کو روکے رکھا اور ہائیڈبرگ میں پروفیسری کی کرسی کو قبول کرنے سے انکار کر دیا باوجود بہت سے وعدوں کے اسے خوف تھا کہ اسے درس و تدریس میں کافی آزادی حاصل نہیں ہوگی۔ سینے کا ایک مرض جس کا وہ توارث کی وجہ سے شکار تھا اور جس کی وجہ سے کئی سال تک اس کی صحت خراب رہی آخر کار ۲۱ فروری ۱۶۷۷ء کو اس کی موت کا باعث ہوا۔ اس کی زندگی کی طرح اس کی موت پر بھی بہت سی بے سروپا افواہیں پھیلیں جنھیں حق پرست کولیرس نے کامل تحقیقات کے بعد رد کیا ہے اگرچہ اس کو خود اس پر حیرت ہے کہ ایک آزاد خیال شخص کس طرح ایسی خوبصورت زندگی بسر کر سکا اور ایسی مطمئن موت مر سکا اور اسے نہایت توہین آمیز بات سمجھتا ہے کہ سپائنوزا کے حجام نے اس کے مرنے کے بعد بل بھیجا جس میں وہ اپنی مرحوم اسامی کو "مسٹر سپائنوزا بادشن بخیر" کے الفاظ سے یاد کرتا ہے۔

اس سے ہمیں معلوم ہو گیا کہ سپائنوزا کے اپنے ذاتی ارتقا میں اس کے نظام کے تمام پہلو نمایاں ہیں ہمارا کام اب یہ ہے کہ اس کے مکمل نظام کی تحلیل سے اب یہ تحقیق کریں کہ اس نے کس طرح ان مختلف عناصر کو متحد کرنا چاہا اور کہاں تک اسے حقیقت میں اس سعی توافق میں کامیابی حاصل ہوئی۔

نظریۂ علم

اگر اس کے نظام فلسفہ کی شرح میں ہم اسپینوزا کی اخلاقیات کی پیروی کریں تو ہمیں بعض تعریفات اور ابتدائی مفروضات سے شروع کرنا ہوگا۔ اور پھر ان سے ایک سلسلۂ مسائل استخراجاً اخذ کرنا ہوگا لیکن اس طریقہ سے یہ سوال باقی رہیگا۔ کہ یہ تعریفات اور ابتدائی مفروضات جن کے اندر اس کا تمام نظام موجود ہے اس نے

کہاں سے حاصل کئے۔ حالانکہ یہی سوال ہے جو تاریخی حیثیت سے سب سے زیادہ اہم ہے۔ اگر ہم اسپینوزا کی طرح تعریفات اور اُصول سے شروع کردیں تو ہمیں یا تو ہابس کی طرح یہ یقین کرنا پڑیگا کہ یہ اُصول اپنی مرضی سے قائم کر لئے ہیں۔ یا یہ کہ وہ بلا واسطہ وجدان کا معروض ہیں۔ ان دونوں میں سے کوئی بھی اسپینوزا کا خیال نہیں۔ اُس نے اپنے زمانہ کا تتبع کیا جو خالص استخراجی طریقہ کا متقاضی تھا۔ اسی لئے اس کے نظام کے متعلق بہت سی غلط فہمیاں پیدا ہوئیں۔ افسوس ہے کہ اصلاح فہم پر اس کا رسالہ ناتکمل ہی رہ گیا۔ اُس سے پتہ چلتا ہے کہ اس نے سائنٹفک اسکوپ پر بہت گہرا غور کیا تھا۔ اور وہ ایک طرح کی استقرائی منطق لکھنا چاہتا ہے ایک لحاظ سے یہ صحیح ہے کہ اسپینوزا اُن اُصول تک جن پر اس کی اخلاقیات کے استخراجی بیان کی تعمیر کی گئی ہے۔ اپنے تجربی علم کے مفروضات کی تلاش اور ان کی تاسیس کے بعد پہنچا ہے۔

اگر تجربہ سے ہم اشیا کا وہ ادراک محض مراد لیں جس کے ذریعہ سے غیر ارادی اور اتفاقی طور پر اشیا ہمارے سامنے پیش ہوتی ہیں تو اسمیں کوئی شبہ نہیں کہ ایسے ادراک سے ہم کو کوئی صحیح علم حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس طرح سے جو کچھ ایک معین زمان و مکان میں ہمارے سامنے آجاتا ہے اُس پر ہم اکتفا کرتے ہیں اور اس لحاظ سے ایک رائے قائم کرلتے ہیں کہ ہمیں کوئی اور واقعات معلوم نہیں جو اس کی تردید کر لتے ہوں اگرچہ اس کی کوئی ضمانت ہم نہیں دے سکتے کہ ایسے واقعات موجود نہیں۔ اسپینوزا اس قسم کے تجربہ کو مبہم تجربہ کہتا ہے۔ جو بیکن کے استقرائے شمارِ سادہ کے مطابق ہے۔ سچا علم وہ ہے جو معقول علم ہو جس کا مواد کسی ایک مظہر پر نہو بلکہ ایک تمام عام قانون کا نتیجہ اور اشیاء کے نظام عام کا ایک جزئی اظہار ہو جس کا اطلاق مظہر موجودہ سے تمام تر ہو۔ عقل تجربہ میں پیش شدہ مظاہر کا معین باطنی ربط دریافت کرتی ہے اور اسی طرح سے ہر جزئی مظہر کی توجیہ کرتی ہے عقل حقیقی تجربہ سے شروع کرتی ہے۔ اسپینوزا اس ضرورت پر بہت زور دیتا ہے کہ ہمیں ہمیشہ حقیقی اشیاء سے اپنے تصورات اخذ کرنے چاہئیں اور جہاں تک ہوسکے حقیقی علل کے تسلسل کا تتبع کرنا چاہئے۔ پہلے امور واقعہ کی تشریح و توضیح ہونی چاہئے

اور پھر اُس سے اساسی تصورات اور اُصول اخذ کرلنے چاہئیں، اپنے دینیاتی اور سیاسیاتی رسالے میں سپائنوزا انجیل کی تفسیر اور فطرت کی توجیہ میں ایک مماثلت قائم کرتا ہے۔ سب سے پہلے موضوع کا بیان ہونا چاہئے پھر بعض عام اضافات اور قوانین ایسے مرتب کرلنے چاہئیں جن پر موضوع زیر بحث میں ہر شے کا مدار ہے مثلاً ہستی کے طبیعی پہلو میں قوانین حرکت اور ذہنی پہلو میں ائیلاف تصورات کے قوانین مختصراً یوں کہہ سکتے ہیں کہ جزئی اور متغیر مظاہر اس قانون کے مطابق واقع ہوتے ہیں جس کا عمل تمام اشیا پر جاری ہے اور اسی مطابقت قانون کی وجہ سے ہر جزئی مظہر ہمارے لئے قابل فہم ہوتا ہے اسی مطابقت قانون سے اشیا کی حقیقی اور سرمدی ماہیت سپائنوزا پر منکشف ہوئی۔ سپائنوزا لنے مظاہر کے قوانین عامہ کے لئے جو مفصلۂ ذیل الفاظ استعمال کئے اس سے غلط ابہام پیدا ہوگیا اس لئے کہا " قوانین عامہ وہ غیر متغیر اور سرمدی اشیا ہیں جن پر متغیر انفرادی اشیا کی عینیت کا مدار ہے جن کے بغیر یہ اشیا نہ موجود ہوسکتی ہیں اور نہ سمجھ میں آسکتی ہیں " یہ قوانین فطرت کی کلیت ہیں جو کبھی اور اس کے ہر جزُ میں بھی کامل طور پر منکشف ہوتے ہیں اگر ہمیں انتہائی علم حاصل کرنا ہے تو ہمیں انھیں کی طرف رجوع کرنا پڑیگا مظاہر کا سلسلہ غیر متناہی ہے اگر ہم ہمیشہ اس کے ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف بڑھتے جائیں تو یہ سلسلہ کبھی ختم نہیں ہوگا لیکن حقیقی علم اس حقیقت کا ہے جو اِن اجزا کی شیرازہ بند ہے اور اس حیثیت سے ہر جزو میں موجود ہے۔ سپائنوزا کے نزدیک ایک تو وہ سلسلۂ تعلیل ہے جو ان غیر متغیر اور سرمدی اشیا پر مشتمل ہے جو مظاہر کے قوانین کی مرادف ہیں اور سلسلۂ مظاہر اس سے مختلف چیز ہے جس کے اندر باہمی تعلق کے لحاظ سے علل و معلولات پائے جاتے ہیں اسی طرح اس کے نزدیک وہ قوانین عامہ جو مظاہر انفرادی کی طرح حقیقی ہیں ان قوانین عامہ سے الگ ہیں جن کی کوئی اصلی اور خارجی حقیقت نہیں ہے

سپائنوزا کے نزدیک ہمارے علم کی صحت و صداقت کا معیار کسی خارجی حقیقت کی مطابقت پر نہیں یقین صداقت اس وضاحت سے پیدا ہوتا ہے جو تصورات کی کامل موافقت داخلی سے پیدا ہوتی ہے۔ غلطی ہمیشہ کسی محدود منقلب چیز کو ایک کُل سمجھ لینے سے پیدا ہوتی ہے۔ اگر ہم غلط مفروضات سے بھی بے تناقض

استدلال کرتے ہوئے آگے بڑھتے جائیں تو غلطی کا ازالہ ہو جائیگا۔ کامل منطقی موافقت صداقت کا معیار ہے حق و باطل دونوں کو اس پر پرکھ سکتے ہیں۔ صداقت خود اپنی کسوٹی بھی ہے اور غلطی کی کسوٹی بھی جیسے نور خود نور کو بھی ظاہر کرتا ہے اور ظلمت کو بھی اس لئے اس اصول صداقت کا امتحان جو خود ہمارے فہم کی ماہیت میں داخل ہے ہماری تحقیق کا نقطۂ آغاز ہونا چاہئے یہی بنیاد ہے جس پر ہم اپنی تعمیر قائم کرتے ہیں جب ہم اشیا کے سرمدی اور لازمی قوانین کی تحقیق کرتے ہیں جو اشیا کی اصل ہیں۔

سپائنوزا یہاں یہ ایما کرتا ہے کہ یہ اشیاء سرمدی جو فطرت کی اشیاء اولیہ ہیں ہماری عقل سے دریافت ہوتی ہیں۔ اگر وہ اس سمتِ استدلال میں اور آگے بڑھتا تو نظریۂ علم پوری وضاحت سے اس کے سامنے آجاتا اور یہ سوال اس کے سامنے موجود ہو جاتا کہ اس کا کیا ثبوت ہے کہ ہستی بھی اس معیار کی پابند ہے جو ہمارے اپنے فکر کے داخلی اضافات کے لئے صحیح ہے۔ لیکن یہ سوال اس کو نہیں سوجھا وہ اس کو یقینی سمجھتا تھا کہ ہماری عقل کے مقدمات اشیا میں بھی پائے جاتے ہیں سرمدی اشیا بھی ان کے مطابق ہیں، خارجی نظام کائنات نفسی نظام فکر کے مطابق ہے۔

ہمارے افکار کے خارجی معروضات کے درمیان وہی اضافات پائے جاتے ہیں جو خود افکار کے مابین ہوتے ہیں۔ ہستی میں فکر اول کے مطابق جس سے تمام افکار مشتق ہوتے ہیں شے اول ہے جو تمام دیگر اشیا کا مبداء و ماخذ ہے۔ اس امر کا اس سے بہت قریبی تعلق ہے کہ سپائنوزا ان قوانین کو جن سے جزئی مظاہر کی توجیہ ہوتی ہے اشیا یا ہستیاں کہتا ہے۔ اس سے اس کی یہ مراد ہے کہ اشیا کی وہ باہمی نسبت جس سے اشیا قابل فہم ہوتی ہیں ایسی ہی حقیقی چیز ہے جیسی کہ کوئی شے اکیلی ہو سکتی ہے بلکہ سرمدی اور کلی ہونے کے لحاظ سے حقیقت کا اطلاق اس پر زیادہ صحیح طور سے ہوتا ہے۔ مظاہر کے مستقل اضافات یا قوانین کو اشیا یا ہستیاں کہنا جن کے بغیر جزئی مظاہر نہ موجود ہو سکتے ہیں اور نہ سمجھ میں آسکتے ہیں، سپائنوزا کی جوہر کی تعریف پر، جو اس نے اپنے استخراجی بیان میں دی ہے، بہت کچھ روشنی ڈالتا ہے جوہر سے اس کی مراد وہ شے ہے جو بذات خود موجود ہے اور بذات خود قابل فہم ہے۔ جس کے ذریعے سے باقی تمام چیزیں موجود اور قابل فہم ہوتی ہیں

جوہر کا تصور جو سپائنوزا کے تمام فلسفے کا اساسی تصور ہے اس لحاظ سے حقیقت میں تعلیل کا تصور ہے جسے وہ ایک شے یا وجود خیال کرتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک علت و معلول کا تعلق یہی ہے اور باقی سب کچھ اسی کے ذریعے سمجھ میں آتا ہے۔ چونکہ نسبت تعلیل اس حقیقی ہستی کے علم کے لئے جو تجربے سے ہم پر منکشف ہوتی ہی شرط مقدم ہے اس لحاظ سے سپائنوزا کا تمام فلسفہ ایسے مقدمات کی تعمیر ہے جو تمام علمی تجربے کے لئے صحیح ہیں اور اشیا کی ماہیت کے ہم وجود ہیں۔ تعلیل جسے سپائنوزا ایک حقیقی قوت سمجھتا ہے جس پر تمام جزئی اشیا کا مدار ہے، اس جبر اور لزوم کی مرادف ہے جس سے مقدمات سے نتائج اخذ ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر سپائنوزا اصول اور علت میں کوئی فرق نہیں کرتا اس کے نزدیک علت و معلول کا تعلق کوئی زمانی تعلق نہیں جس میں علت وقتاً پہلے آتی ہے اور معلول اس کے بعد، بلکہ یہ ایک سرمدی اور اساسی تعلق ہے غیر متغیر اشیاء سرمدیہ یا اشیاء اولیہ اور مظاہر جزئیہ میں یہ تعلق نہیں کہ قبل الذکر بطور علل پہلے موجود ہو جاتی ہیں اور موخر الذکر بطور معلولات بعد میں سپائنوزا کے نزدیک صحیح علم میں اضافت زمانی ساقط ہو جاتی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ صحیح علم اشیاء کی سرمدی صورت کا تصور ہے۔ سچا علم اشیا کی اس حقیقت کو دریافت کرنا چاہتا ہے جس سے ان کا سرمدی لزوم منکشف ہوتا ہے، اور اشیا کو اس لزوم کی مثالیں خیال کرتا ہے۔ سپائنوزا اصول تعلیل کو عقل کا ایک لازمی اصول سمجھتا ہے۔ اخلاقیات میں وہ اسے بطور اصول اساسی پیش کرتا ہے کہ ہر شے کی علت یا خود اس کے اندر ہونی چاہیئے یا اس سے خارج۔ چونکہ جوہر کی علت جو بذات خود قائم ہے اور بے نسبت غیرے قابل فہم ہے، اس سے خارج کسی شے میں نہیں ہو سکتی اس کی علت خود اس کے اندر ہونی چاہیئے یعنی کہ وہ ذات واجب الوجود ہے۔ اگر ہم اس اصول کا انکار کریں تو ہمیں اس اصول کا بھی منکر ہونا پڑیگا کہ ہر شے کی لازماً اسکے اندر یا اسکے باہر ایک علت ہونی چاہیئے اور اس کا ایک اصول عقل ہونا اس امر سے لازم آتا ہے کہ دو چیزوں کی علت اور معلول ہونے کے لحاظ سے جو نسبت ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ ایک کے تصور سے دوسرے کا تصور مستنتج ہو سکتا ہے معلول کا علم محض علت کی ایک خاص صفت کا علم ہے یعنی کہ ان دونوں تصوروں میں کوئی شے مشترک ہے۔ جب اس طریقہ سے

اضافت زمانی ساقط ہو جائے اور علت اور معلول کا فرق مٹ جائے یعنی معلول علت کا ایک منطقی نتیجہ قرار دیا جائے تو اس حالت میں جوہر یا سرمدی اشیاء کو مظاہر کی علت کہہ سکتے ہیں۔ اس قسم کا نقطۂ نظر علم کا نصب العین ہے۔ وجہ انتاج اور علت کو مرادف قرار دینے سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ اسپینوزا کس طرح فطرت کے خالص عقلی علم کے تعمیر کرلنے کی امید کرسکتا تھا۔ اور یہ تسلیم کرسکتا تھا کہ ہستی کی ماہیت عقلی ہے۔ اسپینوزا کے اس خیال کے بالکل برعکس وہ خیال ہے جس کی طرف بزوک اور گلدنول اور ان کے علاوہ موقعئین نے بھی اشارہ کیا اور بعد میں ہیوم نے اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا۔ یہ کہ علت اور معلول ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں اس خیال سے ہستی کی معقولیت کے متعلق شک پیدا ہو جاتا ہے۔

یہ صحیح ہے کہ عقل سے ہم اشیاء میں سرمدیت اور لزوم کا ادراک کرسکتے ہیں لیکن اسپینوزا کے نزدیک یہ علم کی اعلیٰ ترین صورت نہیں ہے۔ علم کی اس حد تک ہم کو ایسے عام قوانین اور جزئی مظاہر معلوم ہوتے ہیں جو ایک دوسرے کے متخالف نظر آتے ہیں اور فکر ایک جزو سے دوسرے جزو کی طرف مقابلہ اور انتاج سے بڑھ سکتا ہے۔ اسپینوزا کے نزدیک علم کی اعلیٰ ترین صورت وہ وجدانی کیفیت ہے جس میں براہ راست بلا استدلال جزئی مظاہر کو عام نظام اشیاء کا نتیجہ محسوس کیا جاتا ہے مثلاً مجھ کو یہ ادراک براہ راست ہوتا ہے کہ دو خطوط جو ایک ہی خط کے متوازی ہیں وہ آپس میں بھی متوازی ہیں یا جیسے جب مجھے کسی چیز کا علم ہوتا ہے تو مجھے اس کا بلاواسطہ ادراک ہوتا ہے کہ اس چیز کا علم کیا ہے۔ کلی امور انفرادی کا فرق یہاں ناپید ہو جاتا ہے اور ان دونوں کی وحدت بیک وقت ذہن میں آتی ہے۔ اسپینوزا کا نصب العین یہی ہے کہ جہاں تک ہو سکے اسی بلاواسطہ اور وجدانی طریقہ سے علم حاصل کیا جائے اخلاقیات کے آخری دفتر میں وہ انفرادی نفوس کو اسی حیثیت سے سمجھنا چاہتا ہے کہ وہ اپنے سرمدی جوہر کے ساتھ متحد ہوں یہ وجدان اس کی تمام نظری اور عملی کوششوں کا کمال ہے اس وجدان تک پہنچنے کے لئے سب سے ضروری بات یہ ہے کہ ہم اپنے آپ کو خارجی اور عارضی تجربہ سے آزاد کر کے عقل کی مدد سے اُن کے لازمی ربط باہم کو دریافت کرسکیں لیکن عقل اور وجدان میں کوئی بین فرق پیدا کرنا مشکل ہے کیونکہ دونوں سے اشیاء کی سرمدی کیفیت

معلوم ہوتی ہے۔ علاوہ ازیں وجدانی علم کے بیان میں اسپینوزا کہتا ہے کہ یہ مخصوص صفات الٰہیہ کی ماہیت کے کامل تصور سے جوہر اشیاء کے کامل علم کی طرف ترقی کرتا ہے جب یہ وجدان بھی اس طرح ترقی کرتا ہے تو کہہ سکتے ہیں کہ تقابلہ وموازنہ سے علم حاصل کرنے کا طریقہ اس میں بھی پوری طرح غائب نہیں ہے۔ تمام علم کا اعلیٰ ترین مقصد اسپینوزا کا نصب العین ہے یعنی علم ایسا ہونا چاہئے جس میں انفرادیت کا تسلسل یا کلیت سے نہایت گہرا رابطہ ہو۔ اور جزئی شئے کا تمام اضافات قائمہ سے ایک گہرا اتحاد ہو۔ اس میں اسپینوزا کو اسی حالت میں کامیابی ہوتی ہے جب وہ ایک ایسے وجدان کو فرض کرتا ہے جو ایک طرف شاعر یا مصور وغیرہ کے تصور کے قریب ہے اور دوسری طرف صوفی کی رویت کے قریب۔ جب ان میں انفرادیت پر زور ہو تو وہ شاعرانہ ہے اور جب کلیت پر زور ہو تو صوفیانہ ہے۔

نہایت افسوس کی بات یہ ہے کہ اسپینوزا نے اپنے نظریۂ علم کو مکمل نہیں کیا۔ اس کا جو حصہ ہمارے پاس ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اُس کی اساسی تعریفات اور اصول متعارفہ یک بیک الہامی طور پر اس کے ذہن میں نہیں آئے بلکہ ہستی کو سمجھنے کے لئے جو مفروضات لازماً قائم کرلنے پڑتے ہیں ان پر گہرا غور وخوض کرکے تعمیر کئے گئے ہیں۔ اسپینوزا کی او عائیت یہی ہے کہ وہ ان مفروضات کو یقینی مان کر حقائق کے طور پر پیش کردیتا ہے۔ لیکن وہ بالکل ان کو نظرانداز نہیں کردیتا۔

سپائنوزا کے نظام کے اساسی تصورات

جب سپائنوزا اپنا استخراجی استدلال اس شے کی تعریف سے شروع کرتا ہے جسے وہ آپ اپنی علت کہتا ہے اور جوہر کے نام سے موسوم کرتا ہے اور اس اساسی اصول کو قائم کرتا ہے کہ جس چیز کی علت اس کے باہر نہیں اس کی علت اس کے اندر ہونی چاہئے تو وہ درحقیقت ہستی کے انتہائی اور تکمیلی علم کے امکان کو بطور اصول متعارفہ پیش کررہا ہے اگر اصول تعلیل صحیح نہ ہو تو ہستی کا علم نہیں ہوسکتا اور تعلیلی علم کسی انتہائی نتیجے تک نہیں پہنچ سکتا اگر کوئی ایسی شئے نہ ہو جو خود اپنی علت ہوسکے اور فکر

متجسس کو اپنے سے باہر کسی شے کا حوالہ نہ دے جیسا کہ ہر ایک جزئی مظہر میں ہوتا ہے۔ اگرچہ سپائنوزا جوہر کی یہ تعریف کرتا ہے کہ جوہر وہ ہے جو بذات خود قائم ہے اور اپنے تصور کے لئے کسی اور تصور کا محتاج نہیں لیکن اس طرح سے وہ محض ایک تصور کا ذہنی تعین نہیں کرتا بلکہ ایک امر واقعہ اور حقیقت موجودہ کو پیش کرتا ہے اس کو قطعاً اس میں کوئی شک نہیں کہ جوہر موجود ہے۔ اس کی ہستی ایک حقیقت ہے اگر ہم اس پر غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ اس کی ہستی لازمی بھی ہے کوئی ایسی چیز نہیں جو اس کو خارج کر سکے کیونکہ اسکی علت خود اس کے اندر ہے جوہر کی ماہیت سے یہ بھی لازم آتا ہے کہ یہ حادث نہیں، یہ پیدا اور ناپید نہیں ہو سکتا، نہ یہ تقسیم ہو سکتا ہے اور نہ محدود اور یہ ایک واحد ہستی ہو سکتا ہے۔ دیگر تمام اشیا جنھیں ہم موجود کہتے ہیں وہ اس ایک جوہر کے اعراض ہیں یا وہ جزئی مظاہر ہیں جن میں یہ جوہر منظہر ہوتا ہے۔ ہستی میں ہم کو ایسے مختلف صفات ملتے ہیں جیسے کہ شعور اور امتداد جنھیں ہم کسی حد مشترک میں تحویل نہیں کر سکتے لیکن اس امر سے ڈیکارٹ کی طرح یہ سمجھ لینا صحیح نہیں کہ یہ مختلف جواہر ہیں انھیں ایک ہی واحد جوہر کے اعراض یا صفات سمجھنا چاہئے محدود اشیا یا زمان مکان میں منتشر اشیا کی کثرت سے ہمیں یہ نتیجہ نکالنے کا حق حاصل نہیں ہوتا کہ جواہر بھی متعدد ہیں محدود اشیا یا مظاہر کا وجود مشروط اور حادث ہے اور سچی ہستی یا جوہریت اشیا کے صرف اس نظام عام کی طرف منسوب ہو سکتی ہے جو ہمہ گیر اور تمام اشیا کا حامل ہے ؀

اسپینوزا کے لئے خدا کا تصور اور فطرت کا تصور جوہر کے تصور کا ہم معنی ہے۔ تاریخی حیثیت سے اس کے جوہر کا تصور ڈیکارٹ اور مدرسیت کے فلسفہ سے تعلق رکھتا ہے اور فطرت کا تصور برونو اور نشاۃ جدیدہ کی طرف سے آیا ہے اور خدا کا تصور ان مذہبی تصورات کا نتیجہ ہے جو سب سے پہلے اس کے ذہن میں داخل ہوئے۔ جوہر کو وہ اس لئے خدا کہتا ہے کہ اس کی لامحدود فطرت لامحدود صفات میں ظاہر ہوئی ہے۔ جوہر کے متعلق ہم جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ خدا کے متعلق بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس لئے جو شے موجود ہے وہ خدا میں ہو کر موجود ہے اور خدا کے بغیر نہ کوئی شے موجود ہو سکتی ہے اور نہ سمجھ میں آسکتی ہے۔ اس لئے مادہ اور نفس یا امتداد اور شعور صفاتِ الٰہیہ ہیں وہ کوئی ایسی ہستیاں نہیں جو خدا سے

خارج ہوں۔ جزئی اشیاء اور مظاہر بھی خدا سے خارج ہو کر موجود نہیں ہو سکتے جس طرح یہ صحیح ہے کہ خدا کے باہر کچھ موجود نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح خدا کی فطرت میں امتیازات اور اختلافات کا وجود بھی ناممکن ہے اس کی فطرت میں امکان اور حقیقت میں کوئی فرق نہیں اور زمانی امتیازات کوئی معنی نہیں رکھتے۔ جو بات خدا کی فطرت سے بالتبع لازم آتی ہے اس کا لزوم سرمدی ہے۔ خدا کی آزادی یہی ہے کہ یہ لزوم اس کی اپنی فطرت کا تعین ہے۔ جب خدا کو اشیا کی علت کہتے ہیں تو اس امر کو مدنظر رکھنا چاہیئے کہ یہاں پر علت اور معلول دو مختلف چیزیں نہیں ہیں بلکہ معلول علت کی فطرت کا اظہار ہے خدا کا کام اس طرح اس کی ذات سے الگ نہیں جس طرح انسانی آقاؤں کے کام ان کی ذات سے الگ ہوتے ہیں خدا کو انھی معنوں میں اشیاء کی علت کہہ سکتے ہیں جن معنوں میں وہ خود آپ اپنی علت ہے۔ وہ چیزوں کی علتِ داخلی ہے نہ کہ علت خارجی۔ اس کی صنعت اس کے اندر رہے اور وہ اپنی صنعت کے اندر ہے۔ وہ اپنے دائرۂ فطرت سے باہر نہیں جا سکتا۔ ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم جزئی مظاہر کی کلیت اور خدا کی ذات میں تمیز کریں۔ مظاہر پیدا شدۂ فطرت ہیں اور خدا پیدا کنندۂ فطرت ہے۔ لیکن ان دونوں کے درمیان کوئی حد فاصل نہیں سپاینوزا کے نزدیک یہ ایک محض تجرید فکر ہے جس سے انسان جزئی مظاہر کو فطرت کے نظام کلی یعنی جوہر یا پیدا کنندۂ فطرت سے ایک تصور کرتا ہے اس انداز فکر سے انسان ان ضروری شرائط کو رد کر دیتا ہے جو ان جزئی مظاہر کے سمجھنے کے لئے لازمی ہیں ہستی کو اس سطحی اور مجرد نظر سے دیکھنا جس طرح وہ حواس اور تخیل کے سامنے جزئی مظاہر کی صورت میں آتی ہے، عقلا اسے الگ جوہر سمجھنے کے بالکل برعکس ہے۔ ہر جزئی مظہر جوہر لامحدود کی ایک محدود صورت ہے، جو اس جوہر کی تمام دیگر صورتوں کی نفی سے پیدا ہوتی ہے۔ ہر جزئی تعین ایک نفی ہے ؎

جوہر خدا یا فطرت مختلف صفات یا اعراض میں ظاہر ہوتی ہے۔ سپائنوزا کہتا ہے کہ عرض سے مراد وہ شے ہے جسے عقل جوہر کی عین سمجھتی ہے خدا یا فطرت کے لامحدود اعراض میں سے ہم صرف دو سے واقف ہیں ایک نفس دوسرے مادہ

خدا کی ذات یا فطرت ہم پر صرف ان دو صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے اس سے یہ امر بھی واضح ہو جاتا ہے کہ تجربے کے متعلق سپائنوزا کا کیا انداز ہے نہ صرف یہی بات تجربے کا نتیجہ ہے کہ ہم صرف دو اعراض سے واقف ہیں بلکہ عرض کی تعریف بھی تجربے کے اس امر واقعہ پر مبنی ہے کہ ذہنی اور مادی مظاہر الگ الگ اپنے اپنے قوانین سے قابل فہم ہو سکتے ہیں ان دو عالموں میں سے کسی ایک کو دوسرے میں تحویل نہیں کر سکتے۔ نہ ذہنی عالم مادے سے مستخرج ہو سکتا ہے اور نہ مادی عالم ذہن سے لیکن ہر عالم میں خود اس کے اندر ربط اور تعلیل کا علم ہمیں ہو سکتا ہے ذہن اور مادہ کے امتیاز کو ناقابل تحویل سمجھ کر وہ اعراض کے نام سے موسوم کرتا ہے اور عرض اس کے نزدیک وہ ہے جس سے جوہر کی عین ظاہر ہو۔ اور جوہر وہ ہے جو بالذات قائم ہے اور خود اپنی ذات سے متصور ہو سکتا ہے۔ ہمیں ایک عرض سے دوسرے عرض کی طرف جست نہیں کرنا چاہیئے۔ سپائنوزا کہتا ہے "جب ہم اشیا پر ذہنی مظاہر ہونے کی حیثیت سے غور کرا رہے ہوں تو ہمیں نظام فطرت یا ربط تعلیل کی توجیہ صفت فکر کے لحاظ سے کرنی چاہیئے اور جب ہم انھیں مادی مظاہر کی حیثیت سے دیکھیں تو تمام نظام فطرت کی توجیہ صفت امتداد سے کرنی چاہیئے۔ مطلب یہ ہے کہ اصل میں ایک واحد جوہر ہے اور ایک واحد ربط تعلیل ہے لیکن اس کی دو حیثیتیں ہیں۔ سپائنوزا کا یہ مطلب نہیں ہو سکتا کہ اعراض محض ہمارے نقطۂ نظر کا نتیجہ ہیں کیونکہ اس نے خود صاف طور پر اس کی تشریح کی ہے کہ عرض وہ ہے جس کے متعلق عقل یہ کہتی ہے کہ وہ جوہر کی عین میں داخل ہے اور ہمیں یہ خیال کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں کہ سپائنوزا کو اس میں کوئی شک تھا کہ جس کو عقل جوہر میں داخل سمجھتی ہے وہ حقیقت میں اس میں داخل ہے اس لئے جب وہ یہ کہتا ہے کہ ہمارے لئے یہ ضروری ہے کہ ذہنی مظاہر کی توجیہ ذہنی قوانین سے اور مادی مظاہر کی توجیہ مادی مظاہر سے کریں تو یہ لزوم اس کے لئے ہر دیگر لزوم کی طرح ہستی کی عین سرمدی کا اظہار ہے۔ اگر ہم اس کی حقیقی وجہ دریافت کریں کہ ہستی کے ذہنی پہلو کی مادہ سے کیوں توجیہ نہیں ہو سکتی یا اس کے بالعکس کیوں ممکن نہیں تو ہمیں اس کا جواب اسپنوزا کے اس نصب العین میں ملیگا کہ توجیہ بالتعلیل میں علت اور معلول ایک دوسرے کے

مائل ہونے چاہئیں (اخلاقیات کے پہلے دفتر میں اصول نمبر ۴ و ۵)۔ اپنے ایک خط میں اسپینوزا نے اس کو اور وضاحت سے بیان کیا ہے "اگر دو چیزوں میں کوئی بات مشترک نہ ہو تو ان میں سے ایک دوسرے کی علت نہیں ہو سکتی کیونکہ جب معلول میں کوئی ایسی بات نہیں ہوگی جو علت میں بھی تھی تو معلول کی ہر صفت کو یہ سمجھنا پڑیگا کہ وہ عدم سے وجود میں آئی"۔ اگر ہم اس اساسی اصول کو ہر حالت میں مدنظر رکھیں تو اسپینوزا کے تمام نظام فلسفہ کی کنجی ہمارے ہاتھ میں آجائیگی۔ مثلاً اسی اصول سے خدا یا جوہر کے متعلق، یہ نظریہ بالتبع لازم آتا ہے کہ وہ تمام مظاہر کی علت باطنی ہے یعنی خدا اور کائنات کی دینیاتی ثنویت باطل ٹھہرتی ہے۔ اس اصول کے لحاظ سے یہ بھی ناممکن ہے کہ علت تو مادی اور معلول ذہنی یا اس کے برعکس۔ اس کی تعلیم یہ ہے کہ نفس اور مادہ ایک واحد ہستی کی دو صورتیں ہیں اور ایک واحد ربط تعلیل کی مظہر ہیں اس سے جسم اور روح کی ثنویت کا ابطلان ہوتا ہے۔ عام علمیاتی اعراض سے یہ غور کرتے ہوئے کہ یہ کس طرح ممکن ہے کہ تجربہ کا مفروض ہمارے قابل فہم ہو۔ اسپینوزا نے اپنا تصور جوہر قائم کیا۔ جو حقیقت میں اصول تعلیل کو ایک وجود قرار دینا ہے۔ اسی طرح اس مخصوص مسئلہ پر غور کرتے ہوئے کہ ذہنی اور مادی مظاہر کا باہمی تعلق کس انداز کا ہے۔ اس نے اعراض کا نظریہ قائم کیا یہ تعلیم اصل میں اس اعتقاد کا نتیجہ ہے کہ ہستی کا مادی پہلو ایک مسلسل کل کی حیثیت سے سمجھ میں آسکتا ہے لیکن ذہنی مظاہر کا مادہ سے مستخرج ہونا ناممکن ہے۔ اس نظریہ میں اسپینوزا ڈیکارٹ اور ہابس دونوں کا مخالف ہے۔ اس کا نظریۂ اعتراض ان مشکلات کے حل کرنے کی کوشش ہے اور جو ڈیکارٹ اور ہابس کے نظریات یعنی روحیت اور مادیت کو پیش آتی ہیں اس لئے ایک جدید اور طبع زاد مفروضہ سے ان دونوں کا جواب پیدا کیا گیا۔

اسپینوزا نظریۂ اعراض کے اس مفہوم کو پوری طرح قائم نہیں رکھ سکا۔ اکثر جگہوں پر نفس اور مادہ کے تعلق کے مسئلہ کو اس نے علم اور اس کے مفروضات کے تعلق کے مسئلہ کے ساتھ خلط ملط کر دیا ہے۔ یہ نہایت آسانی سے نظر آسکتا ہے کہ یہ دو مسائل بالکل الگ الگ ہیں کیونکہ نفس اور مادہ دونوں علم کا معروض ہیں۔ اور علم کا مسئلہ ہستی کے تمام

قابل ادراک پہلوؤں کے متعلق پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اسپینوزا نے ایک ادعائی فلسفی ہونے کی حیثیت سے اس بات کو بلا دلیل صحیح مان لیا تھا کہ ہماری عقل اور عین اشیاء میں موافقت ہے اس لئے اس کو لازماً یہ تسلیم کرنا پڑا کہ فکر کی ہر نسبت ہستی کی ایک نسبت کے مطابق ہے۔ اس علمیاتی نظریۂ ہم وجودی کو اس نے نفسی طبیعی نظریۂ ہم وجودی کے ساتھ ملا جلا دیا۔ اس کا یہ کہنا کہ تصورات کا نظام اور ربط وہی ہے جو اشیاء کا نظام اور ربط ہے اپنے اندر ایک ابہام رکھتا ہے کیونکہ اسکی علمیاتی تاویل بھی ہو سکتی ہے کہ علم اور اس کا معروض مساوی فطرت ہیں اور نفسی طبیعی متوازیت بھی اس سے متصور ہو سکتی ہے۔ اسپینوزا کا نقطۂ نظر اس مسئلہ میں زیادہ تر علمیاتی ہی تھا یہ اس کی مثال سے واضح ہو سکتا ہے کہ میرے دائرے کے تصور کے مطابق فطرت میں بھی ایک دائرہ موجود ہے اگر وہ اس کو نفسیاتی حیثیت سے دیکھتا تو یوں کہتا کہ دائرہ کی جو شبیہ مجھے مدرک ہوتی ہے وہ میرے دماغ کی اس حالت کے بالکل مطابق ہے جب کہ مجھے اس کا ادراک ہوتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ جب اسپینوزا یہ کہتا ہے کہ ذہنی مظاہر کی توجیہ ذہنی مظاہر ہی سے ہونی چاہئے اور مادی مظاہر کی توجیہ مادی مظاہر سے تو وہ حقیقت میں ایک دوسرے مسئلہ میں آپڑتا ہے۔ اخلاقیات کے تیسرے دفتر میں جہاں اس کا نقطۂ نظر علمیاتی نہیں بلکہ نفسیاتی ہے۔ وہ نظریۂ اعراض کا پورا نفسی طبیعی اطلاق پیش کرتا ہے۔ اس خلط مبحث کی اصل وجہ یہ ہے کہ اسپینوزا کے ہاں مسئلۂ علم کبھی جداگانہ طور پر ایک مسئلہ کی حیثیت سے پیدا نہیں ہوا ہم نے اپنے علم پر جب ایک تنقیدی نگاہ ڈالی ہے اور اسے اس حیثیت سے دیکھا ہے کہ ہستی کے ذہنی اور مادی پہلو دونوں اس کے معروض ہوتے ہیں تب ہم پوری وضاحت سے ان دو مسئلوں کا فرق سمجھ سکے ہیں جس طرح اسپینوزا کے نزدیک جوہر اور اس کے جزئی مظاہر میں ایک داخلی نسبت ہے اسی طرح سے ہستی کی اساسی صفتیں اور صورتیں اس جوہر کے اعراض ہیں۔ چنانچہ اپنے مقدمات فکر کے مطابق بڑی دلیری سے اس نے اس خیال کا اظہار کیا کہ مادہ یا امتداد ایک الٰہی صفت ہے۔ عام دینیاتی تصور کے مطابق، وہ ایک ثانوی چیز ہے جو روح کی پیداوار ہے لیکن برونو اور بوہمے کی طرح اسپینوزا بھی اس تصور پر مطمئن نہیں ہو سکتا تھا کیونکہ یہ اسکے

داخلی ربط تعلیل کے اساسی خیال کے بالکل مخالف ہے۔ اسپنوزا جب مادہ کو ایک الٰہی صفت کہتا ہے تو اس کو اچھی طرح مدنظر رکھنا چاہیئے کہ مادہ سے اس کی مراد مادی مظاہر کا جوہری پہلو ہے یعنی وہ شے جو تمام تغیر اور تقسیم کے باوجود قائم رہتی ہے اور جس میں نہ خلل واقع ہو سکتا ہے اور نہ وہ پیدا ہو سکتی ہے نہ وہ معدوم ہے ہستی کا پہلو بھی اس کے ذہنی پہلو کی طرح خدا یا جوہر کا انکشاف ہے۔ خدا کی لامحدود قوت فکر لامحدود مادی امتداد کا جواب ہے۔ جزئی مظاہر جس کے اجزا ہیں۔ ہستی کو جس پہلو سے بھی دیکھیں جو چیز اصل میں اس کی تہ میں ہے وہ ربط تعقیل ہے اور وہ وحدت ہے جس کی اس ربط سے شہادت ملتی ہے؛

جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے جزئی مظاہر جوہر کی وہ متنوع صورتیں ہیں جو مختلف اعراض کے اندر واقع ہوتی ہے۔ جس طرح اعراض جوہر کے محمول ہیں اسی طرح وہ مختلف کیفیتوں کے بھی محمول ہیں اس لئے ہر جزئی مظہر کے تمام ہستی کی طرح لامحدود پہلو ہو سکتے ہیں لیکن ہم صرف دو پہلوؤں کو جان سکتے ہیں کیفیت (Mode) کی یہ تعریف ہے "جوہر کی ایک حالت یا وہ شے جو ایک دوسری شے سی ہے جس کے ذریعے سے اس کا ادراک ہوتا ہے" جوہر کی ایک حالت ہونے کے لحاظ سے کیفیت کا وجود جوہر ہی میں ہے اور جوہر ہی کے ذریعے سے وہ قابل فہم ہو سکتی ہے جس طرح موج صرف دریا میں ہو کر ہی موجود ہو سکتی ہے اور دریا کی ایک حیثیت ہونے کے لحاظ سے ہی قابل فہم ہو سکتی ہے ہر جزئی مظہر کے اندر تحفظ ذات کا جذبہ پایا جاتا ہے جو اس الٰہی قوت کا ایک حصہ ہے، جو تمام اشیا میں جاری و ساری ہے لیکن ہر جزئی مظہر میں یہ قوت ایک محدود طریقہ سے عمل کرتی ہے اس لئے ہم تب تک کسی جزئی مظہر کے عمل کو نہیں سمجھ سکتے جب تک کہ تمام دیگر کیفیتوں سے اس کے تعامل کو مدنظر نہ رکھیں۔ ہر جزئی کیفیت کسی دوسری کیفیت ہی کے ذریعہ سے سمجھ میں آسکتی ہے۔ ہر کیفیت پر خارجی علتیں عمل کرتی ہیں۔ تاہم جزئی مظاہر کا تعلق خواہ کس قدر خارجی ہو لیکن انفراداً اور اجتماعاً وہ ایک لامحدود جوہر کے تعینات ہیں۔ فطرت خالقہ کا عمل فطرت مخلوقہ پر، ہر جگہ جاری ہے فطرت مظہرہ کے اندر ایک طرف لازمی اور لامحدود کیفیتیں ہیں جو خدا کی فطرت سرمدیہ سے براہ راست اور

بلا واسطہ لازم آتی ہیں اور دوسری طرف محدود کیفیتیں ہیں جو صرف دوسری کیفیتوں کے ذریعے پیدا ہوتی ہیں استمداد کے عرض کے اندر وہ دو لامحدود حیثیتوں کا ذکر کرتا ہے ایک حرکت اور دوسری سکون۔ یہاں پر تحفظِ حرکت کا خیال اس کے ذہن میں ہے یعنی یہ قانون کہ مادے کے تمام تغیرات میں سکون اور حرکت کی باہمی نسبت قائم رہتی ہے جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ہر جزئی جسم تمام کائنات کا ایک جزو ہے فکر کے عرض کے اندر وہ عقل لامحدود یا التصور خدا کا ذکر کرتا ہے جو فکر کی لامتناہی الٰہی قوت کا ایک بلا واسطہ اثر ہے اور استقلال حرکت کی مماثلت سے اسکے یہی معنی ہونگے کہ جزئی ذہنی مظاہر میں خواہ کیسے تغیرات واقع ہوں ذہنی قوت کی مقدار دنیا میں قائم اور مستقل رہے گی۔ یہاں بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ جہاں اب ہم قوانین کا لفظ اختیار کرینگے وہاں اسپینوزا ہستیوں کا ذکر کرتا ہے۔

اس نظام مذکورۂ بالا کے خصوصیات بیان کرنے میں ہم اُن مسائل اور مشکلات کی طرف سرسری طور پر اشارہ کر سکتے ہیں، جو اس سے پیدا ہوئی ہے خدا یا جوہر کے متعلق اُس نے یہ کہا ہے کہ وہ عمل کرتا ہے۔ اگرچہ اس کے ساتھ وہ یہ بھی کہتا ہے کہ وقت کا اطلاق خود جوہر کی ذات پر نہیں ہوتا بلکہ اس کی حیثیات پر ہوتا ہے۔ یہ مشکل وجہ اور علت میں خلط مبحث کرنے سے پیدا ہوتی ہے جس کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں رابطِ تعلیل دو قسم کا ہوتا ہے ایک تو حیثیتوں کا باہمی تعلق ہے جو خارجی اور عبوری ہے اور دوسرا تعلق جوہر اور اس کی حیثیتوں کا ہے جو داخلی یا باطنی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ان دونوں میں موافقت کیسے پیدا ہو سکتی ہے۔ جوہر کی وحدت اور اعراض و حیثیات کی کثرت میں توافق پیدا نہیں ہوتا۔ اسپینوزا ہم کو یہ نہیں بتاتا کہ ایک واحد جوہر کس طرح مختلف اندازوں میں ظاہر ہو سکتا ہے اور ایک واحد جوہر سے لامحدود مختلف معلولات کس طرح پیدا ہو سکتی ہیں۔ اگرچہ اسپینوزا کے لئے، جوہر خدا اور فطرت کے تصورات ہم تعبیر و ہم تضمن ہیں لیکن خدا کے تصور میں وہ تثمین کو بھی داخل کر دیتا ہے جس کی بناء محض یہی ہے کہ وہ کمال کی تعریف میں حقیقت کو بھی داخل کرتا ہے۔ لیکن وہ اس پر بحث نہیں کرتا کہ آیا یہ تعریف قائم بھی رہ سکتی ہے یا نہیں۔

اور اپنے بیان میں بعد میں ایک جگہ پر وہ کمال کا ایک ایسا تصور بھی پیش کرتا ہے جس کے مطابق تمام حقیقت یا وجود کامل نہیں ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نہایت بیباک نظام فکر میں بھی ایسے سوالات باقی رہ جاتے ہیں جن کا جواب اُس میں نہیں ملتا۔ اسپینوزا کی عظمت یہ ہے کہ اُس نے اس خیال کو تکمیل تک پہنچانے کی کوشش کی کہ ہستی لازمی طور پر عقلی ہے۔ اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اس کا جوہر عینیت یا وحدت مطلق ہے منطق کے لحاظ سے اپنے نظام میں سے اساسی تصورات قائم کرنے کی بجائے اُسے صرف ایک ہی تصور یعنی جوہر کا تصور قائم کرنا چاہیے تھا۔ ہم شائد اس تصور تک صعود کر سکتے ہیں لیکن اس پر پہنچ کر پھر اُس سے نزول ناممکن ہو جاتا ہے۔ اسپینوزا کے نظام پر یہ اعتراضات اس کی اصل کوشش اور اُس کے فکر کے عام میلان کو زیادہ نقصان نہیں پہنچاتی اور زیادہ تر اُس کے ادعائی اسلوب استدلال سے پیدا ہوتے ہیں۔

فلسفۂ مذہب

یہ خالی از دلچسپی نہ ہوگا کہ ہم یہ دیکھنے کے لئے ایک لمحہ توقف کریں کہ مذہب کے متعلق، جو خیالات رائج تھے اسپینوزا کے فلسفہ کی اُن سے کیا نسبت ہے۔ اپنے اعلیٰ ترین تصور یعنی جوہر کو خدا کہہ کر اُس نے خود دوسروں کو اس مقابلہ کے لئے اکسایا اُس کی مراسلت میں بھی اس مسئلہ پر بحث و تنقید ملتی ہے ایک موقع پر وہ لکھتا ہے "میرا خدا اور فطرت کا تصور موجودہ عیسائیوں کے تصور سے بہت کچھ مختلف ہے مثلاً میں یہ کہتا ہوں کہ خدا اشیا کی خارجی علت نہیں بلکہ باطنی علت ہے۔ میں اس میں پولوس کا ہم خیال ہوں کہ تمام اشیاء خدا میں زندہ ہیں۔ اور اسی میں حرکت کرتی ہیں۔ لیکن اگر کوئی شخص یہ سمجھتا ہے کہ میرے دینیاتی اور سیاسی رسالہ میں جہاں فطرت سے جسمانی مادہ مراد ہے خدا اور فطرت ہم معنی ہیں تو وہ غلطی کرتا ہے" عام دینیاتی نقطۂ نظر سے اسپینوزا کی تعلیم دو حیثیتوں سے مختلف ہے۔ ایک تو یہ ہے کہ وہ خدا اور فطرت کو دو مختلف جواہر نہیں سمجھتا اور دوسرے یہ کہ وہ

انسانی صفات کا اطلاق خدا پر نہیں کرتا پہلے پہل تو اُس کے خیالات کو دہریت اور مادیت کہہ کر باطل قرار دیا گیا۔ ہنری مور اسپینوزا کی "کٹھر دہریت" کو رد کرنے کی کوشش میں یہ کہتا ہے کہ اسپینوزا خدا اور فطرت کو ہم وجود سمجھتا ہے۔ مور کہتا ہے کہ اس طرح سے پتھر کیچڑ کھاد وغیرہ سب خدا ہیں کیونکہ یہ تمام چیزیں مادہ ہیں اسی وجہ سے وہ سپائنوزا کو نہایت گندہ دہریہ کہتا ہے۔ یہ سترھویں صدی کے مناظروں کا ایک چھوٹا سا نمونہ ہے۔ یہ نیا نظام عجیب و غریب ہونے کی وجہ سے لوگوں کے لئے پریشان کن تھا اس کو عام ملحدانہ عنوانوں کے تحت میں لانا مشکل تھا اور اس کی اس نئی شکل صورت استدلال میں بہت سے مقامات پر پڑھنے والے بھڑکتے تھے اس کے بعد ہمیں ہمہ اوست Pantheism کی اصطلاح ملتی ہے جسے غالباً سب سے پہلے ٹولینڈ نے استعمال کیا اسپائنوزا کے نقادوں کو اب ایک ایسا لفظ ہاتھ لگ گیا جو ان کے مقصد کے لئے تیر بہدف تھا۔ لیکن ان لوگوں میں خود اس کے استعمال میں موافقت نہیں پائی جاتی۔ ان میں سے بعض کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ اس سے خدا اور کائنات کا داخلی تعلق متعین ہوتا ہے۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ نظریۂ ہمہ اوست کے مطابق خدا ایک متشخص ہستی متصور نہیں ہوتا۔ پہلی تاویل کے مطابق اسپینوزا کا نظام بلاشبہ ہمہ اوستی ہے لیکن مفہوم موخر کے مطابق یہ پوری طرح واضح نہیں ہوتا کہ ہم اس کے نظام کے متعلق کیا کہیں ؟

اپنے ایک خط میں اسپائنوزا کہتا ہے کہ فطرت الٰہی کو فطرت انسانی سے الگ رکھنے کی وجہ سے وہ کسی صفات انسانی سماعت بصارت عقل ارادہ توجہ وغیرہ کو خدا کی طرف منسوب نہیں کرتا۔ اس کے وجود اس نے اخلاقیات میں بہت جگہ بیان کئے ہیں یہ ظاہر ہے کہ اگر نسبت زمانی ساقط ہو جائے تو نفسیاتی تعینات بھی قابل اطلاق نہیں رہتے اسپائنوزا کے نزدیک نسبت زمانی صرف فطرت منظہرہ پر قابل اطلاق ہے۔ فطرت جوہر پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ نسبت زمانی کے ساتھ تمام تغیر بھی ناپید ہو جاتا ہے۔ خدا کمال کی کسی اعلیٰ تر یا ادنیٰ تر کیفیت کی طرف عبور نہیں کرسکتا اس لئے اسے نہ کسی حظ کا احساس ہو سکتا ہے نہ کسی الم کا نہ محبت کا اور نہ نفرت کا۔ جوہر ہونے کی حیثیت سے کوئی شے خدا کی ذات سے

باہر نہیں ہو سکتی اس سے خارج کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کی طرف اس کا احساس یا ارادہ راغب ہو سکے۔ ہمارا شعور عقلی احساس اور ارادہ خارجی اشیاء سے متعین ہوتے ہیں اور اگر یہ خارجی اشیاء نہ رہیں تو ہم میں شعور بھی باقی نہ رہے۔ اگر ہم خدا کی نسبت عقل یا ارادہ کا استعمال کریں تو ہمیں یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیئے کہ اِن الفاظ کو ایسے مختلف معنوں میں استعمال کرنا پڑیگا کہ اُن کے مفہوم میں کوئی مشترک بات نہیں رہیگی اور صرف لفظ کا اشتراک باقی رہجائیگا۔ ایسے ہی جیسے کہ کتے کا لفظ ہماری دنیا کے بھونکنے والے جانور پر بھی استعمال ہوتا ہے اور ستارہ سیریوس (Sirius) کو بھی اس نام سے موسوم کر لیتے ہیں۔ انسانی صفات کو خدا کی طرف منسوب کرنے کی خواہش قطعاً غیر صحیح اور ناجائز ہے۔ اگر مثلثوں میں بھی شعور ہوتا تو وہ خدا کو تین زاویوں والی ہستی تصور کرتے اور اگر دائرے سوچ سکتے تو ان کے نزدیک خدا گول ہوتا۔

دوسری طرف یہ بھی صحیح ہے کہ اسپینوزا ذہنی عالم کو ہستی کا ایک مستقل پہلو تسلیم کرتا ہے۔ خدا جوہر شعوری بھی ہے اور جوہر ممتد بھی۔ فکر یا نفس اعراض خدا میں سے ایک عرض ہے یعنی اس سے خدا کی فطرت کا اظہار ہوتا ہے۔ عقل اور ارادہ فطرت مخلوقہ سے متعلق ہیں نہ کہ جوہر فطرت سے۔ لیکن فطرت مظہرہ جوہر فطرت سے پیدا ہوتی ہے اور اگر عقل لامتناہی یا تصور خدا تمام ذہنی تغیرات میں قائم رہتا ہے تو اس کی اساس بھی خدا کی فطرت میں ہوگی۔ اسپائنوزا کے خیال کو ہم شاید اس طرح بیان کر سکتے ہیں کہ خدا ایک نفس تو ہے لیکن شخصیت نہیں کیونکہ صرف ایک محدود ہستی شخصیت ہو سکتی ہے۔ اسپائنوزا نے صرف ایک جگہ شخصیت کا لفظ اختیار کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ ایک مبہم تصور ہے۔ یہاں پر یہ بات قابل غور ہے کہ جب اسپائنوزا شعور کو صفت آلہی قرار دیتا ہے اور خدا کے خود اپنی ذات سے عشق لامتناہی کا بھی ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ انسان کی محبت خدا سے اسی لامتناہی محبت کا ایک جزو ہے۔ اس طرح سے وہ نفسیاتی صفات کو لطیف اور وسیع کر کے خدا کی طرف منسوب کر دیتا ہے حالانکہ دوسری جگہ وہ اس نظریہ کو رد کر دیتا ہے۔ شعور کو صفت الٰہی سمجھنے کے خلاف وہی اعتراضات وارد ہو سکتے

ہیں جو اسپائنوزا نے عام نظریہ کے خلاف پیش کئے۔ جو شخص کسی فلسفیانہ نظام کو ایک مذہب کی صورت میں تحویل کرنا چاہتا ہے اس کو وہی مشکل پیش آئیگی جو اسپائنوزا کو پیش آئی۔ خاص کر ہر مفکرانہ الٰہیات کو یہی کرنا پڑیگا کہ وہ اسپائنوزا کی طرح انسانی صفات کو لطیف اور وسیع کر کے خدا کی طرف منسوب کرے۔

فلسفۂ فطرت اور نفسیات

جب اسپائنوزا امتداد کو ایک عرض وجود قرار دیتا ہے اور اپنی تعریف عرض کے مطابق متقاضی ہے کہ کسی مظہر کی توجیہ میں ہمیں اسی عرض کو اصول قرار دینا چاہئے جس کے اندر وہ مظہر واقع ہوا ہے تو یوں کہنا چاہئے کہ وہ خالص میکانیت کو فطرت کا واحد سائنٹفک تصور خیال کرتا ہے۔ امتداد کے عرض کے تحت میں تمام جسمانی مظاہر کی توجیہ صرف مادی علل سے ہونی چاہئے۔ اِس سے وہ علتیں مراد ہیں جو مظہر زیر بحث کے علاوہ مکان کے دوسرے نقطوں سے عمل کرتی ہیں۔ اسی لئے اسپینوزا کے لئے قانون جمود کا ثبوت دینا نہایت آسان تھا۔ حقیقت میں جب وہ امتداد کو ایک عرض ثابت کرتا ہے تو قانون جمود بھی اس کے اندر آجاتا ہی ڈیکارٹ اور ہابس کی طرح اسپائنوزا بھی ادعائی طور پر یہ فرض کرلیتا ہے کہ میکانیات کے اصول اولیہ حقائق سرمدیہ ہیں اگرچہ وہ اس امر کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوا ہے کہ وہ حرکت کو امتداد سے مستخرج نہیں کرسکتا۔

اجسام میں اختلاف جوہر نہیں ہوسکتا۔ وہ صرف حرکت اور سکون تیز رفتاری یا سست رفتاری کی وجہ سے مختلف ہوجاتے ہیں۔ حرکت کے قوانین فطرت اور عقل کے قوانین سرمدیہ ہی نظریۂ اعراض سے یہ امر بھی لازم آتا ہے کہ فطرت کے اندر ہر قسم کے علل غائیہ کے اعتقاد کو رد کردیا جائے چونکہ کوئی ایک عرض کسی دوسرے عرض سے متعین نہیں ہوتا اس لئے کسی مادی مظہر کی علت عقلی نہیں ہوسکتی جیسا کہ توجیہ مقصدی میں فرض کرلیا جاتا ہے۔ اخلاقیات کے پہلے دفتر میں سپائنوزا نے ایک طویل نوٹ لکھا ہے جس میں اس نے یہ ثابت

کرنے کی کوشش کی ہے کہ غائی نقطۂ نظر انسان کے عملی اغراض اور خواہشات جذبۂ تحفظ ذات اور اصلی علل سے جہالت کا نتیجہ ہے انسان نے یہ فرض کر لیا ہے کہ کائنات میں ہر شے اس کے لئے مرتب کی گئی ہے اور دیوتا اور فرشتے بھی اسی کے لئے مصروف کار ہیں۔ جہاں کوئی معقول مقصد انسان کی سمجھ میں نہیں آتا وہاں وہ یہ کہہ کر مطمئن ہو جاتا ہے کہ یہ مشیت الٰہی ہے یہ خیال ماورائے جہالت ہے جسے انسان نے اپنی جائے پناہ بنا رکھا ہے اگر ریاضیات علم کا کوئی عقلی طریقہ نہ بتا دیتی تو نظریۂ غایت ہمیشہ علم فطرت کے لئے سد راہ ہوتا مقصدیت صرف علم فطرت ہی کی مانع نہیں ہوتی بلکہ خدا کے متعلق بھی ایسے تصورات قائم کرتی ہے جو اس کے شایان شان نہیں ہوتے اگر خدا بھی مقاصد کے لئے کوشاں ہے تو وہ کامل نہیں ہو سکتا جب تک اس کے مقاصد حاصل نہ ہو جائیں۔ انسان غرور سے اپنی ذات کو معیار بنا لیتا ہے اور اپنے اخلاقی اور جمالیاتی تصورات فطرت کی طرف منسوب کر دیتا ہے اسی لئے اس کو کہیں نظم معلوم ہوتا ہے اور کہیں بدنظمی کہیں حسن اور قبح کہیں خیر اور کہیں شر کیونکہ اس نے فرض کر رکھا ہے کہ کائنات اس کی مسرت آفرینی کے لئے پیدا کی گئی ہے وہ یہ نہیں دیکھتا کہ فطرت کی قوت اور اس کا کمال مرادف ہیں اور اس کی قوت لامتناہی ہے اسی لئے وہ ہستی کی تمام ممکنہ صورتیں اور درجے پیدا کر سکتی ہے۔ ہماری رائے میں جو صورتیں ادنےٰ ترین ہیں وہ بھی فطرت نے اسی طرح پیدا کی ہیں جس طرح کہ وہ صورتیں جو ہمارے نزدیک اعلیٰ ترین ہیں ؎

اخلاقیات کے دوسرے دفتر میں مقتضائے طبیعیہ کے ایک سلسلے میں سپائنوزا نے یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ اس کے نزدیک فطرت کے میکانکی تصور کے اطلاق کی کیا صورت ہونی چاہیئے۔ قانون جمود کے مطابق کسی جسم کی حرکت یا اس کا سکون کسی دوسرے جسم کی حرکت یا سکون سے متعین ہوتا ہے اور اس دوسرے کا کسی تیسرے سے کسی جسم کی حیثیت کا تعین کچھ تو اس کی اپنی فطرت سے ہوتا ہے اور کچھ دوسرے جسم موثر کی فطرت سے جب ایک ہی جسم یا مختلف اجسام کے اجسام کو دوسرے اجسام اسطرح سے اکٹھا کر دیتے ہیں کہ وہ ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں یا جب وہ ایک دوسرے کو اپنی حرکت ایک خاص نسبت سے منتقل کر لیتے ہیں تو ہم انھیں

باہم متحد سمجھتے ہیں اور ہم ایسے مجموعۂ اجسام کو ایک جسم یا ایک فرد کہتے ہیں جو ایسے ہی دوسرے جسموں سے اپنے خاص اجتماع و تناسب اجسام کے لحاظ سے مختلف ہوتا ہے اگر ایسے مجموعے میں جسے ہم ایک فرد یا ایک جسم کہتے ہیں نئے اجزا داخل ہوتے جائیں اور پرانے خارج ہوتے جائیں یا اجزا کے حجم اور ان کی حرکات میں تبدیلی ہو جائے تو بھی اگر اجتماع اجزا کی عام صورت برقرار ہے تو ہم اس جسم کو ایک فرد ہی کہینگے۔ اس قسم کے بہت سے افراد سے مل کر ایک کثیر الافراد فرد بن سکتا ہے اسی طرح پھر کثیر الافراد فردوں سے ملکر ایک اور جامع تر فرد بن سکتا ہے اسی طرح بڑھتے بڑھتے ہم کل فطرت کو ایک فرد کہہ سکتے ہیں جس کے اجزا میں غیر متناہی اختلافات واقع ہوتے رہتے ہیں لیکن فرد میں بحیثیت کل کوئی تغیر نہیں ہوتا؛

فطرت اپنے تمام مدارج و مراتب میں زندہ ہے۔ یہ حقیقت بھی نظریۂ اعراض سے لازم آتی ہے۔ چونکہ ہر عرض کل جوہر کے مظہر ہے تو اس عرض کی ہر صورت دوسرے عرض کی کسی مخصوص صورت کے موافق ہوگی۔ اس لحاظ سے مادی فطرت میں انفرادیت کے جو مختلف مدارج ہیں وہ ذہنی زندگی کے مختلف نفسی مدارج کے متوازی ہیں جس طرح جسم انسانی مختلف قسم کے افراد سے مرکب ہے اسی طرح فکر یا نفس انسانی بھی مختلف افکار کا مجموعہ ہے نفس اور جسم ایک ہی جوہر کی مختلف حیثیتیں ہیں امتداد کے عرض میں حرکت کی جو مخلوط صورتیں ظاہر ہوتی ہیں وہ عرض نفس میں فکر کی کم و بیش مرکب صورتیں ہیں۔ جب میری طبیعت میں ایک محرک پیدا ہوتا ہے یا میں کوئی ارادہ کرتا ہوں تو اس کے ساتھ ہی امتداد کے عرض میں قوانین حرکت کے مطابق ایک مادی تعین واقع ہوتا ہے اس کو ہمیں یوں ہی سمجھنا چاہئے کہ یہ ایک ہی واقعہ کی دو صورتیں ہیں۔ سپائنوزا کہتا ہے کہ ہم اس طرح سے اس دعوی باطل اور عقدۂ لاینحل سے بچ جاتے ہیں کہ کس طرح جسم نفس پر اثر کرتا ہے اور نفس جسم پر۔ اگر ہم یہ کہیں کہ نفس جسم کو حرکت دیتا ہے تو حقیقت میں ہمارا یہ کہنا اس حرکت کے متعلق اعتراف جہل کے مساوی ہے۔ اس نظریہ میں ایک یہ فائدہ بھی ہے کہ اس میں مادی فطرت کی فعلیت کے لئے اپنی طرف سے کوئی حدیں قائم نہیں کر دی گئیں۔ ابھی تک کوئی شخص ان مظاہر کے حدود مقرر نہیں کر سکا جو مادی فطرت کے اپنے

قوانین سے پیدا ہو سکتے ہیں اس لئے ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم محض اس لئے نفس کی مداخلت سے مدافعہ کریں کہ جسم کی فعلیت ہمیں حیرت انگیز معلوم ہوتی ہے۔ اختیار ارادہ کے نظریہ سے بھی ہمیں کچھ حاصل نہیں ہوتا۔ یہ نام نہاد اختیار ایک دھوکا ہے جو اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ لوگ اپنے اعمال کی حقیقی علتوں سے ناواقف ہوتے ہیں۔ اسپائنوزا کے نزدیک اپنی مخصوص فطرت کے جبر کے مطابق عمل کرنا اصلی اختیار ہے۔ ایک فضول گو شخص اپنی چرب زبانی کی وجہ سے اپنے آپ کو آزاد سمجھتا ہے لیکن اس کی آزادی ایسی ہی ہے کہ اگر اوپر سے نیچے گرتے ہوئے پتھر کو شعور ہوتا تو اس کو یونہی محسوس ہوتا کہ میں اپنی مرضی سے گر رہا ہوں۔ علاوہ ازیں ارادے کا مدار یاد پر ہے جو ہمیشہ ہمارے بس کی بات نہیں ہوتی۔

اگرچہ اسپائنوزا کسی حالت میں ذہنی مظاہر کی توجیہ مادی علل کے ذریعہ سے روا نہیں رکھتا لیکن وہ اپنے مقدمات کے لحاظ سے جائز طور پر مادی اور ذہنی پہلوؤں کی متوازیت کو ان مادی مظاہر کی توضیح کا ذریعہ بناتا ہے جو اپنی مخصوص حیثیت میں براہ راست قابل فہم نہیں ہوتے۔ ہر احساس کے ساتھ جسم کی ایک مخصوص حالت وابستہ ہے جسم کی یہ حالت دوسرے اجسام کے اثر سے پیدا ہوتی ہے لیکن ہمارے جسم کی اپنی کیفیت، ان خارجی اثرات کی ہئیت کو کس قدر بدل دیتی ہے۔ اس سے یہ لازم آتا ہے یہ احساس صرف خارجی اشیاء ہی کی فطرت کے مطابق نہیں ہوتا بلکہ بدرجۂ اولی ہمارے اپنے جسم کی فطرت کے مطابق ہوتا ہے۔ تاہم غیر ارادی طور پر ہم ہر احساس کو ایک خارجی حقیقت کا اظہار سمجھتے ہیں جب تک کہ دوسرے احساسات یا تصورات اس مفروضہ حقیقت کو مانع نہ ہوں۔ اسپائنوزا کے خیال کے مطابق ہمارا تصور حقیقت احساسات اور تصورات کی باطنی جنگ سے واضح اور متعین ہوتا ہے۔ احساسات اس شے کے تصورات کو ابھار لیتے ہیں جو اس معروض احساس کے مماثل ہے یا اس کے ساتھ ہی پیش ہوئی ہے۔ ائتلاف تصورات قوانین فطرت کے ذہنی قوانین ہیں یا جو عرض مادہ میں قوانین حرکت کا جواب ہیں۔ اسپائنوزا ائتلاف تصورات اور خاص فکر میں ایک بین تمیز قائم کرتا ہے۔ ہم نظریۂ علم کی بحث میں اس تفریق کی طرف پہلے بھی اشارہ کر چکے ہیں۔ ادراک حسی اور ائتلاف تصورات انسان کی اس حیثیت

سے پیدا ہوتے ہیں، کہ وہ لا متناہی فطرت منظہرہ میں سلسلۂ مظاہر کی ایک کڑی ہے
علم کے اعلیٰ مراتب یعنی عقلی اور وجدانی علم اس وقت حاصل ہوتا ہے جب ہم اس حقیقت
تک جا پہنچیں جو تمام اشیاء میں جاری وساری ہے اور اُس کا جوہر اور قانون وجود ہے
یعنی لامتناہی جوہر تک ہماری رسائی ہو اور ہم سمجھ لیں کہ کس طرح ہر شے اس جوہر میں
داخل ہے یا بالفاظ دیگر ہر شے کو سرمدیت کے نقطۂ نظر سے دیکھ سکیں۔ اس امر
میں ہابس کی نفسیات کو اس حیثیت سے اسپائنوزا کی نفسیات پر فوقیت حاصل ہے
کہ ہابس نے یہ ثابت کیا ہے کہ کس طرح کسی مقصد یا مسئلہ پر توجہ کے تمرکز سے
غیر ارادی ایتلافِ تصورات میں سے فکر خالص پیدا ہو سکتا ہے۔ اسپائنوزا سرمدیت
کے نقطۂ نظر سے ابھی تک فکر خالص کو ایک بالکل جدا اور مخصوص فعلیت سمجھتا ہے
جس کی اصلیت عام تصورات سے بالکل مختلف ہے؛

اسپائنوزا کی نفسیات تاثرات نہ صرف خود اس کی بہترین تصنیف ہے
بلکہ نفسیات کے تمام علم میں یہ ایک نہایت ممتاز کارنامہ ہے۔ سب سے پہلے
اس کا کمال یہ ہے کہ اس نے انسانی تاثرات اور جذبات پر علمی نقطۂ نظر
سے غور کرنے کی ضرورت اور جواز کا دعویٰ کیا۔ ایک محقق حکیم ہونے کی حیثیت سے
وہ جذبات کو تضحیک اور تحقیر کی نظر سے نہیں دیکھتا بلکہ ان کو سمجھنا چاہتا ہے اور
ایسے اعتدالِ نفس سے ان پر غور کرتا ہے کہ گویا مادی فطرت کے مظاہر یا ہندسی
اشکال اس کے پیش نظر ہیں دوسری بات یہ ہے کہ تاثرات کی توجیہ کے لئے تمام
اہم نقاطِ نظر کو اس نے پیش کیا ہے۔ اپنے فلسفیانہ ارتقا کی مختلف منزلوں میں
اسپائنوزا تاثر کی حیثیت اور اہمیت عالم شعور میں مختلف طور پر تصور کرتا رہا۔ اس
کی پہلی تصنیف "رسالۂ مختصر" میں اس کا نظریہ کامل عقلیتی تھا اس کا خیال تھا کہ
صرف علم یعنی تصورات نفسی زندگی کے تمام مظاہر کو متعین کرتے ہیں اور ارادہ تصور
کے اثبات یا رد کا محض ایک نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتا ہے کہ تصورات
اشیاء کے اثر سے متعین ہوتے ہیں کیونکہ اس میں یہ اعتقاد باقی ہے کہ ایک عرض
دوسرے عرض سے متاثر ہوتا ہے۔ ڈیکارٹ کے فلسفہ کے متعلق اپنی تصنیف میں
وہ یہ ایما کر چکا تھا کہ تصورات خود ہماری فعلیت کا اظہار ہیں اس لئے ہم تصورات

کی آفرینش اور ان کے اثبات اور رد میں تمیز نہیں کر سکتے۔ اعراض کے مخصوص نظریہ میں اس خیال کو اس نے اور بھی آگے بڑھایا ہے۔ یہاں تک کہ فہم اور ارادہ اب بالکل ہم وجود ہو گئے ہیں۔ فکر ذہنی فعلیت ہے اور تمام ذہنی فعلیت فکر ہے۔ اپنے ارتقائی اس منزل میں سرسری طور پر اسپائنوزا کے تصور کو انھیں الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں جو اخلاقیات کے دوسرے دفتر میں انچاسویں قضیہ کے نتیجۂ صریح میں وہ یہ کہتا ہے کہ ارادہ اور عقل بالکل ایک ہی چیز ہیں لیکن تیسرے دفتر میں جس میں وہ تاثرات کی فطری تاریخ کو بیان کرتا ہے ارادہ کا ایک مطلقاً نیا تصور پیش کیا گیا ہے۔ یہاں پر وہ ارادہ کو تحفظ ذات کا شعوری محرک کہتا ہے۔ اس لحاظ سے ارادہ علم کا مرادف نہیں رہتا چہ جائیکہ وہ علم کا نتیجہ شمار ہو۔ خود علم ارادہ پر منحصر ہو جاتا ہے۔ ہم کسی چیز کی تمنا یا طلب اس لئے نہیں کرتے کہ ہم اس شے کو اچھا سمجھتے ہیں بلکہ اس کے برعکس اصل حقیقت یہ ہے کہ ہم اسی شے کو اچھا کہتے ہیں جس کے لئے ہماری طبیعت میں تمنا اور طلب موجود ہوتی ہے۔ یہاں پر وہ محرک طبعی اور ارادے کو مرادف قرار دیتا ہے اور تصورات اسی پر منحصر ہیں۔ لوئیز نے سپائنوزا کے ارتقائے فلسفہ پر جو کتاب لکھی ہے اس میں وہ اس نکتے پر بہت واضح کن بحث کرتا ہے اور اس کا قیاس یہ ہے جو اغلب معلوم ہوتا ہے، کہ سپائنوزا کے خیالات میں یہ تغیر ہابس کے اثر سے پیدا ہوا۔ ہابس کے نزدیک تحریک طبعی (Impulse) اور ارادے کا تعلق بہت گہرا ہے اور ان دونوں کا ربط جذبۂ تحفظ ذات سے بہت قریبی ہے اور وہ اس پر بہت زور دیتا ہے کہ تصورات کا ائتلاف کس قدر ایک مقصد کے خیال سے متعین ہوتا ہے۔ سپائنوزا کی تصنیف جو ہمارے سامنے ہے ارادے کی اس تعریف میں جو دفتر دوم کے انچاسویں نتیجۂ صریح میں ہے اور اس میں جو دفتر سوم کی نویں شرح میں ملتی ہے، ایک صریح تناقض پایا جاتا ہے اور اس سے گمان اغلب یہی ہوتا ہے کہ دو مختلف مسودوں کو ملا کر ایک بنا دیا ہے بغیر اس کے کہ تناقض خیال کے تمام اثرات کو رفع کر دیا جائے۔

اخلاقیات کے تیسرے دفتر میں جذبات کی نفسیات کے بیان میں سپائنوزا

تحفظ ذات کے محرک طبعی کو ہر انفرادی ہستی کی فطرت کا اظہار سمجھتا ہے اس انداز خیال سے اس کی نفسیات کی ہئیت تو کسی قدر بدل گئی ہے لیکن اس لئے اپنے عام فلسفے میں کچھ نہیں بدلا۔ ہر انفرادی ہستی میں لامحدود فطرت یعنی خود خدا فاعل ہے اس لئے ہر انفرادی ہستی کے اندر سعی تحفظ ذات، ہستی کی لامحدود الہٰی فعلیت کا ایک حصہ ہے اپنے مختصر رسالے کی تصنیف کے زمانے ہی میں وہ بردونو کی طرح اس کا قائل تھا کہ تمام زندہ ہستیوں میں تحفظ ذات کا محرک طبعی ارادۂ الہٰی کا انکشاف ہے۔ یہ محرک اشیاء کی مخصوص فطرت کے مطابق ہوتا ہے اور اشیا کی فطرت کے اختلاف سے اس کی کیفیت بھی مختلف ہوتی ہے۔ تحفظ ذات تمام ہستی کی فطرت ہے جب اس سعی تحفظ کے ساتھ شعور بھی وابستہ ہو تو اسے خواہش کہتے ہیں۔ انسان کی فطرت میں تبدیلی حالت نفسی سے جو فعلیت متعین ہوتی ہے اس کا نام خواہش ہے خواہش کا ذہنی پہلو ارادہ کہلاتا ہے۔ سعی تحفظ میں کامیابی سے لذت اور اس میں رکاوٹ پیدا ہونے سے الم پیدا ہوتا ہے لیکن اس امر کو پیش نظر رکھنا چاہئے کہ لذت کامل تر حالت کی طرف عبور کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور ناقص تر حالت کی طرف عبور الم انگیز ہوتا ہے۔ خود حالتوں کے اندر کوئی تاثر نہیں ہوتا کیونکہ حالتیں خود ساکن ہوتی ہیں تاثر صرف ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف عبور میں پیدا ہوتا ہے۔

اسپائنوزا نے یہاں اُس خیال کا اظہار کیا ہے جسے ہم اب اپنی جدید اصطلاح میں تاثر کا حیاتیاتی مفہوم کہتے ہیں۔ یعنی یہ کہ زندگی کے معاون یا مانع ہونے سے اُس کا کیا تعلق ہے اس کے ساتھ ہی وہ آفرینش تاثر میں تقابل کی اہمیت سے بھی واقف تھا۔ جسے تاثر کا قانون اضافیت بھی کہہ سکتے ہیں۔ مزید برآں نفسیات تاثرات میں اُس نے ایک تیسرے نکتہ پر بھی بڑی روشنی ڈالی ہے یعنی یہ کہ خاص قسم کے تاثرات کے ارتقا کے لئے ایتلاف تصورات کی کیا اہمیت ہے۔ ایتلاف تصورات کے قوانین کے ذریعے سے وہ خواہش لذت اور الم سے تاثر کی خاص صورتوں کا استخراج کرتا ہے۔ ہم اس چیز سے محبت رکھتے ہیں جس سے ہمیں لذت حاصل ہوتی ہے۔ اور اس سے نفرت کرتے ہیں جس سے ہمیں تکلیف پہنچتی ہے ہم اس چیز سے بھی محبت کرتے ہیں جو معروض محبت کے حصول میں ہماری ممد ہو اور اس سے نفرت کرتے ہیں جو

اس کی مانع ہو۔ اور جب ہم ایک ایسے وجود کا تصور کرتے ہیں جو ہمارے مماثل ہے اور کسی تاثر سے متاثر ہے۔ تو غیر ارادی طور پر ہم میں بھی وہ تاثر پیدا ہو جاتا ہے اس سے ہمدردی پیدا ہو سکتی ہے لیکن اس سے رشک اور حسد بھی پیدا ہو سکتا ہے اور اس کی تمناؤں کا خون بھی ہو سکتا ہے۔ مثلاً اس حالت میں کہ ہم اکیلے ایک ایسی چیز پر قابض ہونا چاہتے ہیں جو کسی دوسرے کے قبضہ میں ہے یا ہم یہ چاہتے ہیں کہ دوسرے کو بھی ٹھیک وہی احساس ہو جو ہمیں ہے۔ ان عام اصولوں کے مطابق اسپائنوزا اپنے نظریہ کو تکمیل تک پہنچاتا ہے۔ اس لئے تاثرات کے عالم میں نظریۂ ارتقاء کی بنا ڈالی اور بتایا کہ کس طرح تصورات کے زیر اثر اور مختلف اجتماعات اور تراکیب سے ہمارا تاثر ایسی صورتیں اختیار کر لیتا ہے جو اس کی ابتدائی صورتوں سے بعید مختلف ہوتی ہیں۔ اسپائنوزا نے تاثر کے نشو و نما کے شرائط کو منضبط کیا۔ اگرچہ اس کا یہ اساسی اصول کہ افراد میں تحفظ ذات کا محرک اُن کی تمام جذباتی زندگی کی توجیہ کر سکتا ہے ایک ایسا اصول ہے جس کے امکان اور صحت پر ہم یہاں بحث نہیں کر سکتے ہو

اخلاقیات اور سیاسیات

یہ اسپائنوزا کی ایک خصوصیت امتیازی ہے کہ اگرچہ اس کے خیال کا محرک عملی ہے لیکن وہ حدود اور تجربہ کے عالم سے جو عملی محرکات اور مسائل کا واحد عالم ہے بہت بلند ہے۔ اسپائنوزا فطرت میں ہر قسم کی تثمین کی صحت کا انکار کرتا ہے۔ فطرت اپنے قوانین سرمدیہ کی پیروی کرتی ہے۔ ہمارے اخلاقی احکام جو ہماری انسانی زندگی کے نصب العین کے مطابق کم و بیش نقص و کمال کے مقابلہ پر منحصر ہیں فطرت کا جوہر سرمدی اُس سے بالاتر ہے۔ اور زمانہ مقدار اور عدد کا اطلاق اس پر نہیں ہو سکتا جس طرح گلیلیو کے زمانہ سے صفات حسیہ کی نفسیت پر زور دیا گیا تھا اسی طرح اسپائنوزا صفات اخلاق کی نفسیت پر زور دیتا ہے۔ جب تک اسپائنوزا اپنے اس خیال پر قائم ہے کہ اصل علم یہی ہے کہ ہستی کو سرمدی نقطۂ نظر سے دیکھا جائے تب تک صحیح معنی میں اخلاقیات ناممکن ہے۔ اور حقیقت میں اخلاقیات

کی اسے کوئی ضرورت بھی محسوس نہیں ہوتی۔ اخلاقی سوالات اُسی عالم میں پیدا ہو سکتے ہیں جس میں اضافت زمانی پائی جائے۔ جہاں آفرینش اور ارتقا تغیر اور تخالف موجود ہوں۔ جہاں مثالوں کی پیروی کی جا سکے اور مقاصد منتخب کئے جا سکیں۔ اسپائنوزا نے اپنے اس خیال کو نہایت برجستہ طور پر ان الفاظ میں بیان کیا ہے کہ خیر و شر کے احکام مقابلہ پر مبنی ہیں لامحدود سرمدی وحدت میں جہاں الہی فطرت لاشریک ہے تمام مقابلے ساقط ہو جاتے ہیں کیونکہ تمام امتیاز اور تخالف ناپید ہو جاتا ہے۔ اسپائنوزا کے نظریۂ علم پر غور کرتے ہوئے ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ سرمدیت کے نقطۂ نظر سے تمام مسئلے حل یا ناپید ہو جاتے ہیں لیکن اب معلوم ہوتا ہے کہ تمام فرائض بھی معدوم ہو جاتے ہیں ؛

جس طرح سپائنوزا جوہر فطرت اور فطرت مظہرہ میں فرق کرتا ہے۔ اسی طرح وہ نظری اور عملی نقطۂ نظر میں بھی تمیز کرتا ہے۔ عملی نقطۂ نظر صرف فطرتِ مخلوقہ کے لئے صحیح ہے۔ اسپائنوزا اسی حق سے اخلاقیات قائم کرتا ہے جس حق سے وہ تجربی اور محدود دنیا اور اس کی حیثیات کا قائل ہے۔ اس کے لئے اخلاقیات کے قائم کرنے میں کوئی اس سے زیادہ تناقض نہیں جتنا کہ جوہر مطلق کے علاوہ دیگر تصورات کے قائم کرنے میں ہے ؛

اسپائنوزا کے لئے اخلاقیات کا امکان اس کے نفسیاتی نظریۂ جذبات سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ محرک تحفظ ذات جو ہمارے تمام جذبات اور تاثرات کی اصل ہے، اخلاقیات کی بنا بھی وہی ہے جذبۂ تحفظِ ذات ہی کی وجہ سے یہ خواہش نشو و نما پا سکتی ہے کہ خارجی اسباب سے پیدا ہونے والے تاثرات اور جذبات ہماری طبیعت میں ہیجان پیدا نہ کر سکیں فطرت کا ایک جزو اور اس کی حیثیتوں میں سے ایک حیثیت ہونے کے لحاظ سے انسان ایک مجبور اور محتاج ہستی ہے۔ حوادث کے تھپیڑے اس کو بے مقصد و بے سمت ادھر سے ادھر بھٹکتے رہتے ہیں ہم قدرتی طور پر کوشاں رہتے ہیں کہ اپنے وجود کو قائم رکھیں اور اپنی باطنی فعلیت کو درجۂ کمال تک پہنچائیں سب سے زیادہ اساسی اخلاقی فضیلت قوت نفس، استحکام خودی یا شجاعت ہے جس کی وجہ سے انسان اسباب و حوادث کے انقلاب سے بالاتر رہے۔ نیکی

انسان کا جوہر یا اس کی فطرت ہے کیونکہ وہ ایسے اثرات پیدا کر سکتی ہے جن کی توجیہ صرف اس کی اپنی فطرت ہی سے ہو سکتی ہے۔" اس سیرت کے حصول کے لئے انسان کو پہلے یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہیے کہ کسی جذبے یا خواہش پر صرف اس سے زیادہ قوی جذبہ یا خواہش ہی تصرف حاصل کر سکتی ہے اسپانوزا اس قضیے کا ثبوت قانون جمود سے بہم پہنچاتا ہے جس کا جواب ذہن اور مادہ کی متوازیت کی وجہ سے ہستی کے نفسی پہلو میں بھی موجود ہے اخلاقی ارتقا صرف اسی وجہ سے ممکن ہے کہ ہم میں رفتہ رفتہ ایسے جذبات پیدا ہو سکتے ہیں جو انھیں تاثرات کو جن کی وجہ سے وہ خود ظہور میں آئے طبیعت سے خارج کر دیتے ہیں۔ جب ہم انسانی زندگی کی مختلف صورتوں اور مدارج کا مقابلہ کر کے انسانی زندگی کا ایک نصب العین قائم کر لیتے ہیں پھر جو چیز اسکی طرف رہنمائی کرتی ہے ہم اسکو خیر کہتے ہیں اور جو چیز اس کی طرف جانے میں مانع ہوتی ہے ہم اسے شر کہتے ہیں اور ہم میں یہ خواہش پیدا ہو جاتی ہے کہ جس قدر ہو سکے ہم اس نصب العین کے قریب ہوتے جائیں۔ خیر و شر کا علم چونکہ ہمارے نفع و ضرر کا علم ہے اس لئے اس سے یا تو لطف حاصل ہوتا ہے کہ ہم نصب العین کے قریب ہو رہے ہیں اور یا رنج پہنچتا ہے کہ ہم اس سے دور ہٹ رہے ہیں اور یہ علم تاثر کا مرادف ہونے کی وجہ سے طبیعت میں ایک بڑی قوت بن جاتا ہے لیکن لوگ اس کو جلدی محسوس کر لیتے ہیں کہ محض اپنی ذاتی کوشش سے کامل قوت و آزادئ نفس حاصل نہیں ہو سکتی اس کے لئے ان کی تمام خارجی زندگی کا مرتب و محفوظ ہونا بھی لازمی ہے۔ سچے علم کے ارتقا کے متعلق یہ بات خاص طور پر صحیح ہے یہ بھی بہت سی قوتوں کے اتحاد ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔ لوگوں میں اتحاد کے پیدا ہونے کی اس سے بہتر کوئی ترکیب نہیں کہ وہ ایسی چیزوں کے لئے کوشش کریں جو سب کے لئے مشترک ہو سکیں انسانوں میں تنازع صرف انھیں خواہشات کے متعلق ہوتا ہے جو کسی ایسی شے کے متعلق ہوں جس سے ایک فرد دوسروں سے الگ ہو کر فائدہ اٹھاتا ہے جس قدر افراد آزادی اور قوت نفس کے متمنی ہوتے ہیں اسی قدر ان میں جھگڑا کم ہوتا ہے اور اسی قدر ان کا عمل مشترک ہوتا ہے کیونکہ وہ سب ایسی چیز کے لئے کوشاں ہوتے ہیں جو دراصل انسان کی فطرت کے مطابق اور اس کے شایان شان ہے انسان کے لئے انسان سے بڑھ کر کوئی ہستی مفید نہیں چونکہ سب خیر مشترک کے طالب ہیں اسلیئے ان کے لئے بہترین بات یہی ہے

کہ وہ سب متحد ہو کر ایک جسم اور ایک نفس کی طرح عمل کریں وہ لوگ جو اپنے سچے مفاد کی پیروی کرتے ہیں وہ اپنے لئے کسی ایسی چیز کی خواہش نہیں کرتے جس کی خواہش وہ دوسروں کے لئے بھی نہ کریں اسی لئے ان کے اعمال عادلانہ وفادارانہ اور شریفانہ ہوتے ہیں۔ وہ شجاعت جو اصل نیکی ہے اس کا اظہار صرف قوت نفس اور ارتقائے شخصیت ہی میں نہیں ہوتا بلکہ فیض وکرم میں بھی ہوتا ہے کیونکہ ہر ایسا شخص دوسروں کی مدد کرنا چاہتا ہے اور ان کے ساتھ اخلاص ومودت کے روابط پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔

ایک دفعہ انسانی کمال کی نوعیت کو بتا کر اسپائنوزا نے مختلف تاثرات کی قدر وقیمت کا جو اندازہ کیا ہے۔ وہ اُس کے خاص انداز کا خاکہ ہے۔ خوشی فی نفسہ اچھی چیز ہے اور غم فی نفسہ بری چیز ہے۔ اسی لحاظ سے نفرت، خوف تحقیر۔ رحم پشیمانی اور عجز سب برائیاں ہیں کیونکہ لذت کی آفرینش کیلئے یہ لازمی عناصر نہیں ہیں۔ اس کی وجہ اس نے یہ بتلائی ہے کہ لذت ایک ناقص حالت سے مقابلۃً کامل حالت کی طرف عبور ہے اور غم ایک اعلیٰ حالت سے ادنیٰ کی طرف عبور کرتے ہوئے پیدا ہوتا ہے۔ جو شخص عقلاً آزاد ہے اور سچا علم اس کی زندگی کی رہنمائی کرتا ہے وہ اپنی نگاہ خود اپنی زندگی میں اور دوسروں کی زندگی میں بھی ارتقائے حیات پر جمائے رکھتا ہے۔ اسے سب چیزوں سے کم موت کا خیال آتا ہے اور اس کی دانائی تفکر موت نہیں بلکہ تفکر حیات ہوتی ہے۔ وہ حتی الوسع کوشش کرتا ہے کہ دوسروں کی نفرت غصہ اور تحقیر کا جواب محبت اور فیاضی سے دے۔ جو شخص نفرت کے بدلہ میں نفرت کرتا ہے وہ نہایت ذلیل زندگی بسر کرتا ہے۔ لیکن اگر نفرت محبت سے مغلوب ہو جائے تو مفتوح عجز سے نہیں بلکہ خوشی سے زیر ہو جاتا ہے۔ آدمی اپنی قوت نفس کا اس سے بہتر اظہار نہیں کر سکتا کہ وہ دوسروں کو یہ تعلیم دے کہ وہ اپنے آزاد علم کے مطابق زندگی بسر کریں۔

ایک طرف اخلاقیات تحفظ ذات کے اساسی تصور سے شروع کر کے عملی زندگی اور جماعت کی تاسیس کی طرف لیجاتی ہے۔ لیکن اُس کے فکر میں ایک دوسرا میلان بھی ہے جس کا نقطۂ آغاز تو وہی ہے لیکن وہ تصوف اور انفرادیت کی طرف لیجاتا ہے۔ اس کی تصنیف میں اس کا ابتدائی نفسیاتی نقطۂ نظر کہ انسان کی اصلی فطرت

خاص علم پر مشتمل ہے ہمیں جابجا ملتا ہے۔ انسان کو جتنا علم حاصل ہوتا جائے اُتنا ہی اُس کی اصل فطرت کا انکشاف ہوتا جاتا ہے۔ اور اس کی حقیقی فعلیت میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ تحفظ ذات کا صحیح جذبہ ترقی علم کی طرف رہنمائی کرتا ہے۔ اسپائنوزا کے نزدیک یہی علم کہ ہمارا نفس تمام فطرت کے ساتھ متحد ہے ایک ایسی چیز ہے جس سے خارجی حوادث ہمیں محروم نہیں کر سکتے، اس خیال سے وہ بیک وقت دو قضیئے قائم کرتا ہے اول یہ کہ تحفظ ذات کی کوشش ہی نیکی کی بنیاد ہے۔ اور دوم یہ کہ طلب علم نیکی کی واحد بنیاد ہے۔ ایک طرف تو اپنی موجودہ نفسیات کی رو سے اُس کا یہ خیال ہے کہ تاثرات اور جذبات ہماری فطرت کی ایجابی قوتیں ہیں اور دوسری طرف یہ خیال بھی اُس میں ملتا ہے کہ تاثر ایک ناقص اور مبہم تصور ہے۔ اس تصور کے مطابق علم نے نشو و نما اور اُس کی وضاحت کے ساتھ تاثر ناپید ہو جاتا ہے جس قدر ہم اس حقیقت سے واقف ہوتے جائیں کہ ہماری ذات اور حالات لامتناہی فطرت یعنی خود خدا سے متعین ہوتے ہیں جو ہماری زندگی میں اور اُن تمام اشیا کی زندگی میں جو ہم پر عمل کرتی ہیں جاری و ساری ہے اسی قدر ہم اپنے آپ کو کوئی منفرد اور عاجز ہستی تصور نہیں کرتے بلکہ اپنی ہستی کو خدا کی ہستی میں داخل اور اس کا ہم وجود سمجھتے ہیں اس خیال سے ہم کو لذت حاصل ہوتی ہے کیونکہ یہ ہمارے نفس کی اعلیٰ ترین فعلیت کا ثمرہ ہے اور اس وجود کے خیال سے لذت حاصل ہوتی ہے جو اس علم کی لذت کا باعث ہے اس طرح سے خدا کا ایک عقلی عشق پیدا ہوتا ہے جس سے ہمارا دل کمال اطمینان سے لبریز ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں ہم خدا کو کوئی خارجی شئے معلوم نہیں ہوتا اور انسان محسوس کرتا ہے کہ اس کی باطنی قوت اسی لامتناہی قوت کا ایک جزو ہے جو تمام اشیا میں ساری ہے اور خدا سے ہمارا عشق ویسا ہی لامتناہی عشق ہو جاتا ہے جو خدا کو اپنی ذات سے ہے۔ خدا کا عشق انسان سے اور انسان کا عشق خدا سے ایک ہی چیز ہے۔ ہم اپنے آپکو اور تمام اشیا کو سرمدیت کے نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں۔ اسپائنوزا کی متصوفانہ حیثیت اس کی نفسیاتی حیثیت کے مخالف ہے کیونکہ یہ انسانی اور الٰہی عقلی عشق تمام عدوت و تضاد سے بالاتر ہے لیکن اسپائنوزا اپنی نفسیات میں کہہ چکا ہے کہ تاثر صرف کمال یا نقص کی طرف عبور کرتے ہوئے پیدا ہوتا ہے۔ وہ اپنی اخلاقیات کے متصوفانہ

نتیجے کو اسی حالت میں قائم رکھ سکتا ہے جب وہ تاثر کو ایک غیر واضح خیال کہے، اور قانون اضافیت کو باطل قرار دے۔

اخلاقیات کا پانچواں دفتر جس میں یہ تصوف غالب ہے، اس کی تعلیم بقائے روح بھی اسی دفتر میں ہے۔ خدا کے اس عقلی عشق سے، جس کی بنا ہستیٔ مطلق سے ہمارا اتحاد ہے، ہماری اصلی فطرت کا اظہار ہوتا ہے یعنی کہ ہماری اصلی فطرت کا وجود وقت پر منحصر نہیں بلکہ عقل لامتناہی یا تصور خدا کا ایک جزو ہے جو دائم و قائم ہے گو انفرادی ذہنی مظاہر پیدا اور ناپید ہوتے رہتے ہیں جس طرح مادی عالم میں حرکت کی مقدار مستقل ہے گو انفرادی حرکتیں بدلتی رہتی ہیں فعلیتِ الٰہی کی ایک بلا واسطہ شکل ہونے کی حیثیت سے ہم غیر فانی ہیں یہ بقا جس میں تسلسل نہیں بلکہ سرمدیت ہے، کیونکہ اضافتِ زمانی کے یہاں کوئی معنی نہیں ہو سکتے انھیں افراد کے لئے ہو سکتی ہے جو اعلیٰ ترین علم اور کامل اور واضح فعلیتِ ذات تک پہنچ گئے ہوں۔ اسپائنوزا کے بیان سے یہ واضح نہیں ہوتا کہ آیا یہ بقا فکر کا سرمدی عنصر ہونے کے لحاظ سے شخصی ہے یا نہیں۔ بہر حال اس کا بقا کا تصور عام خیال سے بہت مختلف ہے۔ آخر میں وہ کہتا ہے کہ نفس کی سرمدیت کا یقین اخلاقیات کے لئے کوئی شرط لازم نہیں اور میں نے اپنا اخلاقیاتی نظام اس اعتقاد کی مدد کے بغیر قائم کیا ہے۔ سعادت نیکی کا اجر نہیں ہے بلکہ یہ اس کے مرادف ہے کیونکہ اسی حالت میں ہم جذبات پر تصرف حاصل کر سکتے ہیں جب کہ ہمیں اپنے نفس کی اعلیٰ ترین فعلیت سے لطف حاصل ہو۔

اگر اسپائنوزا اپنے نفسیاتی نظریے کی بالتفصیل تکمیل کرتا تو اس کی اخلاقیات کے گہرے اور سلیم افکار اور زیادہ کامل صورت اختیار کر لیتے لیکن نفسی زندگی کی اعلیٰ ترین صورتوں کو بیان کرتے ہوئے عقلیت اس پر غالب آگئی اس لئے اس کی اخلاقیات محض فلاسفہ کے کام کی رہ گئی تسلیم بلا واسطہ اور جمالیاتی ادراک کا حق اس نے ادا نہیں کیا اگرچہ اس کے عقلی عشق میں جو وجدان پر مبنی ہے، ان دونوں چیزوں کے اشارات مضمر ہیں۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہو سکتا جو اسپائنوزا کی اس حیرت انگیز تصنیف کو لے کر تعصبی سے پڑھے اور گوئٹے کا ہمزبان نہ ہو کہ "اس کے ہر فقرے میں لامحدود بے لوث بے غرضی نمایاں ہے اور اس کا انداز تسلیم و رضا کس قدر بلند ہے جو ادنیٰ درجے کی تسکینوں سے مدد لینے

کی بجائے ہستی کے قوانینِ عظیمہ کے آگے خم ہو جاتا ہے اور اس تمام کتاب کے اندر
کیا اطمینان کی فضا پائی جاتی ہے۔"
لیکن اسپائنوزا کے نزدیک امن شدید کارزارِ نفس کے بعد پیدا ہوتا ہے فرد اپنے جذبات کے ساتھ
جہاد کر کے اور ایک جدید اور اعلیٰ جذبہ پیدا کر کے اسے حاصل کرتا ہے اور جماعت بھی اسکو اسیطرح حاصل کرتی ہے ابتدائی حالت کی
وحشت کے بعد جس میں کہ ہر شخص اپنا حق اپنی قوت کے مطابق سمجھتا ہے، طبیعت میں ایک
نئے قسم کا اقتدار پیدا ہو جاتا ہے جو متخاصم خواہشات میں موافقت اور مختلف افراد کے
تحفظِ ذات کے جذبات میں مطابقت پیدا کرتا ہے۔ فلسفۂ جماعت میں بھی اپنی نفسیات
کی طرح اسپائنوزا یقیناً ہابس کے زیر اثر ہے لیکن اس کو عوام کی طرف سے ہابس کی
طرح اندھا اور تنگدلانہ خوف محسوس نہیں ہوتا اس میں اتنی مقبولیت ہے کہ وہ اپنے
اس نظریہ پر قائم رہتا ہے کہ انسانی فطرت سب انسانوں میں ایک ہی ہے، اور حاکموں
کے خلاف حفاظت کرنا بھی ایسا ہی ضروری ہے جیسا کہ محکوموں کے خلاف۔ اگر ہم
عوام کے اندر اچھے محرکات کو فرض نہیں کر سکتے تو حکمراں بھی اس سے مستثنیٰ نہیں
ہو سکتے۔ یہ خیال کہ عوام رموزِ مملکت کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ ان کو
ان معاملات سے بے خبر رکھا جاتا ہے۔ اسپائنوزا عصر جدید کے سب سے پہلے
جمہوریت پسند فقہا میں سے ہے لیکن چونکہ اس کا سیاسی رسالہ پایۂ تکمیل کو نہیں
پہنچا اسلئے ہم اسکی تعلیم جمہوریت کی تفصیل سے ناواقف ہیں اپنی خصوصیت کے لحاظ سے ہابس تو جمہوریت کو خطیبوں
کی امرائیت کہتا ہے اور اسپائنوزا شاہی کو سرکاری عہدہ داروں کی امرائیت کا لقب دیتا ہے۔ در اصل
ہمیشہ سیاسی امور میں ارباب حل و عقد صرف چند ہی لوگ ہوتے ہیں لیکن سوال یہ
ہے کہ انتہائی اقتدار کس فرد یا گروہ افراد کو حاصل ہو۔ اسپائنوزا کے نزدیک اس
تمام مسئلے کا لب لباب یہ ہے کہ مملکت کی تعمیر جمہور کی قوتِ متحدہ پر قائم ہے جو بہت
سے ارادوں کے ایک واحد ارادہ ہو جانے سے ظہور میں آتی ہے جس طرح فرد کی
قوت میں دوسروں کے ساتھ متحد ہونے سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ یہ روحانی اتحاد،
جو وحدتِ قوت کی شرط ہے اسی حالت میں قائم ہو سکتا ہے جب کہ مملکت کے مقاصد
صاحبانِ عقلِ سلیم کے نزدیک مفید ہوں۔ امن کی خاطر انسان بہت کچھ برداشت
کر سکتا ہے لیکن اگر غلامی وحشت اور تنہائی کو امن کہیں تو ایسا امن نوعِ انسان

کی بدترین حالت ہے مملکت کو چاہیے کہ انسانوں کو نہ حیوان بنا دے اور نہ مشین۔ ان کی ذہنی اور جسمانی فعلیتوں کے لئے میدان عمل مہیا کرے، اور ان کی عقل کے آزادانہ استعمال کی ضامن ہو۔ آزادانہ اتحاد افراد کے سوا مملکت کی اور کوئی بنیاد نہیں اس لئے مملکت کا رکن بن کر ایک فرد اپنے قدرتی حقوق سے دست بردار نہیں ہو جاتا بلکہ ان کے استحکام اور ان کی ترقی کا طریقہ اختیار کرتا ہے۔ اگر مملکت افراد کی حریت بیان کو روک دے تو اس کا اپنا مقصد ہی فوت ہو جاتا ہے اور اس سے بدتر نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ ملک کے اشرف و اعلیٰ انسان اس کے دشمن ہو جاتے ہیں۔"

جس طرح اسپائنوزا آزادئ تقریر کی حمایت کرتا ہے اسی طرح وہ مذہب میں بھی کامل حریت کا حامی ہے اس کے دینیاتی وسیاسی رسالہ کا خاص یہی موضوع ہے اس میں وہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ مذہب کا تعلق نہ مملکت سے ہے اور نہ سائنس سے اور مملکت کو چاہیے کہ اپنی فطرت اور اپنے مقصد کے مطابق عقلی زندگی کے ارتقا کے لئے افراد کو پوری آزادی دے۔ مملکت کو لوگوں کے خارجی اعمال پر تصرف حاصل ہو سکتا ہے، ان کے نفوس پر اس کا کوئی اختیار نہیں۔ وہ اگر چاہے تو عبادت کی کوئی ظاہری صورت قائم کر سکتی ہے ایسی صورت میں اس کا انتظام مذہبی عہدہ داروں کے نظام سے بہتر ہو گا لیکن اس کے اقتدار کا یہ اس سے بھی بہتر استعمال ہو گا کہ وہ مذہب کو عملاً محبت اور عدل کے اعمال پر منحصر کرے لوگوں کی ذہنیت اس قدر مختلف ہوتی ہے کہ جو چیز ایک شخص کے لئے باعث احترام ہے وہی دوسرے کے لئے مضحکہ خیز ہوتی ہے۔ اس لئے بہتر یہی ہے کہ ہر شخص اپنے اعتقادیں آزاد ہو اور اسے یہ حق حاصل ہو کہ مذہبی باتوں کی جس طرح چاہے تاویل کرے۔ مذہب اور سائنس میں یہی فرق ہے کہ مذہب کا تعلق عملی زندگی سے ہے اس کا مدار صداقت پر نہیں بلکہ پارسائی پر ہے کوئی بنی اعلیٰ عقلی قابلیت کا شخص نہیں تھا ان کا تخیل ان کی عقل سے زیادہ قوی تھا ان کا کام یہ تھا کہ تصاویر اور علامات کے ذریعے سے ایسے تصورات لوگوں کے ذہن نشین کرائے جو ان کو خدا کی اطاعت پر آمادہ کریں جس کی عملی صورت یہ ہو کہ وہ لوگوں سے محبت کا سلوک کریں کثرت سے لوگ ایسے ہی ہوتے ہیں کہ عقلی استدلالات ان کی سمجھ سے بالاتر ہوتے ہیں اس لئے ان کو ہدایت کے لئے تاریخی نمونوں کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی طریقے سے وہ صرف خوف سے

نہیں بلکہ خوشی سے مطیع ہو جاتے ہیں۔ نظری طور پر خدا کے متعلق لوگوں کے خیالات خواہ کچھ ہی ہوں وہ اسے آگ سمجھیں یا روشنی، ہوا سمجھیں یا عقل، جب تک اس کا نمونہ ان کو ہدایت کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے تب تک عملی لحاظ سے سب برابر ہے اگرچہ اسپائنوزا کے نزدیک انبیا نے صداقت کو اس کی خالص صورت میں نہیں دیکھا بلکہ تصاویر میں اس کا ادراک کیا ہے لیکن عقل الٰہی صرف مسیح میں براہ راست ظاہر ہوئی ہے جس میں یہ قابلیت تھی کہ وہ ان حقائق کو پہنچ سکا جو نہ ہمارے علم کے اصول اولیہ میں داخل ہیں اور نہ ان سے مستخرج ہو سکتے ہیں اپنے ایک خط میں اسپائنوزا کہتا ہے کہ میری سمجھ میں نہیں آتا کہ کلیسا کی اس تعلیم کے کیا معنی ہیں کہ خدا نے انسانی فطرت کا جامہ پہن لیا خدا کے لیئے انسانی فطرت اختیار کرنا ایسا ہی ناممکن ہے جیسا دائرے کے لیئے مربع ہو جانا۔ لیکن وہ اس کا قائل تھا کہ خدا کی عقل سرمدی جو تمام اشیا میں، اور خصوصاً نفس انسانی میں ظاہر ہوتی ہے، مسیح میں اس نے اپنے آپ کو خاص طور پر ظاہر کیا۔ اسپائنوزا کا خیال تھا کہ کتب مقدسہ کی مورخانہ تنقید ہونی چاہیئے۔ جس طرح فطرت کی توجیہ فطرت ہی سے ہوتی ہے اسی طرح انجیل کی توجیہ بھی انجیل ہی سے ہونی چاہیئے۔ جب تک ہمیں پہلے یہ اچھی طرح معلوم نہ ہو کہ انجیل کی تعلیم حقیقت میں کیا ہے تب تک ہم اس کے صحیح یا غلط ہونے پر کیسے فتویٰ لگا سکتے ہیں جس طرح اسپائنوزا نیچرل سائنس اور اخلاقیات کی آزادانہ تحقیقات کا حامی ہے اسی طرح وہ مورخانہ طریق تحقیق کو بھی آزاد رکھنا چاہتا ہے۔ اس کا تاریخی احساس اس تقاضے سے ظاہر ہوتا ہے کہ کسی کتاب کی تشریح میں اس کے مصنف کے تمام معلومہ حالا کو مدنظر رکھنا چاہیئے اور مصنف کی تصنیف کے مواخذ کی تلاش بھی لازمی ہے۔ اس امر میں اسپائنوزا خود اپنی تحقیق سے اس نتیجے پر پہنچا کہ موسیٰ کی پانچ کتابیں جلاوطنی کے زمانے کی لکھی ہوئی ہیں۔ عصر جدید کی تنقید شاید اس حد تک تو نہیں پہنچی لیکن اسپائنوزا اس تنقید کا پیشرو ضرور ہے ؎

اسپائنوزا کی تعلیمات میں سے اس کا فلسفۂ مذہب سب سے پہلے بار آور ہوا لیسنگ (Lessing) اور گوئٹے (Goeth) اور ان کے تابعین سے پہلے اٹھارھویں صدی کے آخر کے تخئیلی حکما اسپائنوزا کے ہم خیال ہو گئے تھے اس کے خیالات ہیندر ہینڈر

میں بڑی دور تک پھیل گئے اور نہ صرف افراد اپنی باطنی زندگی میں اس کے تصورات سے فکر و تاثر کے لئے غذا حاصل کرتے تھے بلکہ ایسے مذہبی فرقے بھی قائم ہو گئے جو تصوف اور عقلیت سے مرکب تھے جن کا عیسائیت کا تصور کسی قدر تبدیلیوں کے ساتھ بالواسطہ اسی تنہا فلسفی سے اخذ کردہ تھا۔ اٹھارھویں صدی کے آخر تک ہالینڈ میں پاپی مذہبیت اسپائنوزا کے خیالات کو کفر و الحاد قرار دیتی رہی۔ تصوف کی صورت میں اسپائنوزا کے مذہبی خیالات یعقوب بوہمے کی تصانیف کے اثر کے ساتھ متحد ہو گئے جس کا سترھویں صدی کے آخر سے ندرلینڈز میں بڑے ذوق و شوق سے مطالعہ کیا جاتا تھا یہ عجیب بات ہے کہ اسپائنوزا کے فکر کے تین عناصر جن کے اندر اسپائنوزا کی خصوصیت تفکر نے وحدت پیدا کر دی تھی، بعد میں ان کو یکے بعد دیگرے بڑے سرگرم حامی مل گئے۔ مذہبی عنصر کو ندرلینڈز میں فروغ حاصل ہوا، اس کی تصوریت کی حمایت اٹھارھویں صدی کے آخر میں المانی نشأۃ جدیدہ نے کی اور عصر جدید کے حکماء اور سائنس داں اس کی موجودیت کے علم بردار ہو گئے۔ ایسے مفکرین بھی جو باقاعدہ طور پر کھلے الفاظ میں اس کو کبھی تسلیم نہ کرتے، ان پر بھی اس کا زبردست اور گہرا اثر تھا۔ یہ بات خاص طور پر اس شخص کے متعلق صحیح ہے جو بقول خود اور دوسروں کے قول کے مطابق بھی اکثر اسپائنوزا سے بعد المشرقین پر سمجھا جاتا ہے یعنی لائبنٹز (Leibnitz) کو۔

باب ششم

گوٹفریڈ ولہلم لائبنٹز Gothfried Wilhelm Leibnitz

سوانح حیات اور خصوصیات

ڈیکارٹ ہابس اور اسپائنوزا کے قائم کردہ نظامات میں ان کے اختلافات کے باوجود یہ بات مشترک ہے کہ ان میں ہستی کے مادی پہلو کی خالص میکانکی رابطے توجیہ کی گئی ہے ان نظامات میں ان اصولوں کے منطقی نتائج اخذ کئے گئے ہیں جن کا قیام یقینی علوم کی آفرینش سے ممکن ہوگیا تھا۔ ان میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی تھی کہ اگر ان اصولوں کو تمام مادی مظاہر کے متعلق علی الاطلاق صحیح سمجھا جائے تو ہستی کا کیا انداز ہمارے سامنے آتا ہے، قطع نظر اس کے کہ مادی مظاہر کے علاوہ اور قسم کے مظاہر کا بھی وجود ہے یا نہیں۔ قدیم خیالات کے اکثر لوگوں کو یہ نئے اصول اور نظامات بے اصولی اور بے دینی کا نچوڑ معلوم ہوتے تھے۔ سترھویں صدی کے آخر میں کئی صورتوں میں ان کے خلاف ردعمل واقع ہوا۔ فلسفے کے نقطۂ نظر سے وہ ردعمل نہایت مفید ہے جو حقیقی سائنٹیفک تحقیقات کو قبول کرے کوئی ایسا راستہ تلاش کرے جس پر چل کر اس مخصوص فطرت سے نکل کر اور آگے بڑھ سکیں اور اسے اس قدیم اور متوسطی تصور کے موافق کر سکیں جس سے لوگ متنفر اور رد گرداں ہو گئے تھے۔ لیکن یہ موافقت سطحی موافقت نہیں ہونی چاہیے کہ خواہ مخواہ متخاصم نظریات میں رفع داد پیدا کرنے کی کوشش کی جائے

اور متخالف عناصر کا پیوند ایک دوسرے میں لگایا جائے۔ موافقت اصلی اور باطنی ہونی چاہیئے جو فطرت کے میکانکی تصور کے مفروضات کا امتحان کر لینے کے بعد پیدا ہو۔ مذکورۂ صدر تین مفکرین کے خلاف لائبنٹز کا فلسفہ اسی قسم کا ردعمل ہے۔ اتنا کامل اور گہرا ردعمل شاید کبھی واقع نہیں ہوا اگرچہ لائبنٹز نے جان بوجھ کر یا غیر شعوری طور پر اپنی اصطلاحوں کو اس قدر قدیم خیالات کے مطابق رکھا جو اس کے نقطۂ نظر کے مطابق جائز نہیں تھا نئے خیالات اور ان کے حامیوں کا مداح ہونے کے باوجود لائبنٹز شروع ہی سے ان پر اس لئے معترض تھا کہ ان سے فطرت کا جمالی اور مذہبی نقطۂ نظر خطرے میں آجاتا ہے۔ جدید نظریۂ کائنات میں مقاصد کے تصور کے لئے کوئی گنجائش نہیں تھی کیونکہ اس نے کائنات کو محض ایک مشین بنادیا تھا۔ لائبنٹز کی زندگی کا خاص کام یہ تھا کہ علمی دنیا کے مختلف علاقوں سے حاصل کردہ تصورات میں موافقت پیدا کی جائے۔ اس مقصد کے حصول کی کوشش میں اس نے اس قدر کثیر اور بیش بہا تصورات نقاط نظر انکشافات اور اشارات پیدا کیئے، جو تاریخ فکر میں شاید عدیم المثال ہیں۔ شاید ہی کوئی علم ہو جس کو اس نے ہاتھ نہ لگایا ہو یا اس میں نئی بات پیدا نہ کی ہو، یا تازہ تحقیقات کا محرک نہ ہوا ہو اگرچہ اس کی تحقیقات کا مواد اور اس کے موضوعات بہت مختلف رہے لیکن اس کے تمام افکار میں ایک انداز مشترک اور باطنی موافقت پائی جاتی ہے!

گوٹفریڈ ولہلم لائبنٹز ۲۱ جون ۱۶۴۶ء کو لائپزگ میں پیدا ہوا اس کا باپ جو مقنن اور فلسفۂ اخلاق کا پروفیسر تھا بہت جلدی انتقال کر گیا لائبنٹز نے اپنا وقت زیادہ تر مرحوم باپ کے کتب خانے میں صرف کرنا شروع کیا جہاں پر جو کچھ اس سے ممکن ہو سکا اس نے پڑھا پہلے پہل زیادہ تر داستانیں اور تاریخ پڑھتا رہا اس کے بعد مدرسیتی تصانیف کا مطالعہ کیا۔ غیر زبانوں کی مشکلات اور مضامین کی دقتوں کے باوجود جو کچھ اس کے سامنے آیا اس نے اپنی ہمت سے سمجھنے کی کوشش کی۔ اپنے سوانح میں وہ کہتا ہے کہ پہلے اس کے دوستوں کا یہ خیال تھا کہ یہ شخص شاعر ہو جائیگا اس کے بعد انھیں خیال ہوا کہ یہ مدرسی بنیگا انھیں یہ معلوم نہیں تھا کہ میرا دل کسی ایک واحد شئے پر قناعت نہیں کر سکتا فطرت کے میکانکی اور غایتی تصورات کی پیکار اس کے دل میں بہت جلدی شروع ہو گئی تھی اس نے بیان کیا کہ کس طرح وہ کم عمری ہی میں لائپزگ

کے قریب ایک جنگل میں ٹہل رہا تھا اور اپنی طبیعت کے ساتھ یہ فیصلہ کر رہا تھا کہ آیا
سے مدرسیتی فلسفے پر قائم رہنا چاہیے یا نئے نظریات کو قبول کرنا چاہیے۔ اس کی یہ خواہش
کہ اپنی فطرت کے تمام پہلوؤں کی تربیت کرے اور یقینی علوم سے واقفیت پیدا کرے،
اس کو لائپزگ سے باہر لے گئی۔ ایک ناگہانی مصیبت کے نازل ہونے کی وجہ سے
وہ اپنے شہر میں ڈاکٹر کی ڈگری حاصل نہ کر سکا۔ آلٹ ڈورف (Altdorf) میں اس نے
قانون میں ڈاکٹری کی سند حاصل کی اس کے بعد وہ مائنتز (Mainz) چلا گیا جہاں کم عمری
کے باوجود اسے الکٹر کی خدمت میں ایک عہدہ مل گیا۔ وہ کئی سال تک علمِ قانون
کی اصلاح اور قوانین کی تدوین کی تجاویز میں لگا رہا اور ساتھ ہی ساتھ فلسفہ اور سائنس کا
مطالعہ کرتا رہا اُس نے فلسفۂ قانون کو مدرسیت کی جاہلیتوں سے نجات دلانے کی کوشش
کی اور رفتہ رفتہ مدرسیتی فلسفۂ فطرت پر جدید طبیعیات کی بین فتح کا قائل ہوتا گیا۔ اس
نے بعد میں اس کا خود اقبال کیا ہے کہ کچھ عرصہ تک اسپائنوزا کے پیرووں کے گروہ
کی طرف اس نے بڑا زبردست میلان محسوس کیا۔ لیکن اس کی طبیعت میں فکر غالب
یہی تھا کہ کسی طرح اس نظریہ کو ثابت کیا جائے کہ میکانکی طبیعیات کو برقرار رکھ کر بھی
فطرت کی مقصدیت کا اعتقاد صحیح ہو سکتا ہے۔ وہ قدیم خیالات کے لوگوں کے خلاف
جن میں اس کا اُستاد یعقوب ٹومیسیوس اور ہرمن کون رنگ بھی داخل ہیں بڑی سرگرمی
سے جدید سائنٹیفک تصورات کی حمایت کرتا رہا۔ لیکن اس نے یہ ثابت کرنے کی
کوشش کی کہ فطرت کا میکانکی تصور الٰہی انتظام کے تصور کو رد کرنے کی بجائے اُس کے
ساتھ لازمی طور پر وابستہ ہے اپنے ایک چھوٹے سے رسالہ میں (Confessio Nanturae
contia Atheistas) ۱۶۶۸ء اور ۱۶۷۹ء کے دوران میں اُس نے یعقوب ٹومیسیوس
کو جو خطوط لکھے ہیں ان میں یہ دو طرفہ کوشش کہ میکانیت اور مقصدیت دونوں کو صحیح
ثابت کیا جائے بہت نمایاں ہے لائبنز ابھی تک ثنویتی یعنی دو مختلف اصولوں کا قائل
معلوم ہوتا ہے اور ابھی تک اُسے یہ احساس ہے کہ جن دو اُصولوں کو وہ متحد کرنا چاہتا
ہے اُن کے درمیان ایک خلیج حائل ہے اُس نے خود اپنے متعلق لکھا ہے کہ گیلیلیو
اور ڈیکارٹ کے مطالعہ سے اُسے ایسا محسوس ہوا کہ گویا وہ نئی دنیا میں آ گیا ہے لیکن
اس کو اس کی سخت ضرورت محسوس ہوئی کہ اس نئی دنیا کو قدیم دنیا کے ساتھ متحد کیا جائے

حکومت کی خدمت کے سلسلہ میں وہ پیرس گیا جہاں اُسے بہت سی نئی چیزوں کے مطالعہ کا موقع ملا۔ اُس نے کچھ وقت تو یہاں عملی کاروبار میں صرف کیا اور لوئی چہاردہم کے سامنے فتح مصر کی ایک عجیب وغریب تجویز پیش کی تاکہ وہ جرمنی کو فتح کرنے کے خیال سے باز آجائے۔ ان عملی اُمور کے علاوہ وہ ہوائے گن (Huyghen) کے زیر ہدایت وہ ریاضیات میں منہمک ہوگیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس نے (Differential Calcubus) ایجاد کیا اس کے ساتھ ساتھ ڈیکارٹ کا فلسفہ بھی وہ بڑی سرگرمی سے پڑھتا رہا۔ ۱۶۷۰ء میں اُس کا جو نقطۂ نظر تھا اس سے وہ ہابس کی تصانیف سے متاثر معلوم ہوتا ہے۔ ۱۶۷۱ء میں اُس نے نیچرل فلاسفی پر ایک رسالہ لکھا جس میں ہابس اور گیسنڈی کی طرح تسلسل حرکت کا دعوے پیش کیا کہ چھوٹے سے چھوٹے اجزاء میں ہر حالت میں حرکت کے میلانات پائے جاتے ہیں۔ یہ تصور اس انکشاف کے ساتھ وابستہ ہے جو اُسے سال مابعد میں کیا کہ ریاضیات میں لامتناہی چھوٹی مقداروں کی کیا اہمیت ہے۔ اب سے وہ ڈیکارٹ کے استقلال حرکت کے نظریہ کا مخالف ہوگیا اور اس کی جگہ استقلال قوت کا نظریہ پیش کیا۔ نفس اور مادہ میں اُس نے یہ فرق بتایا کہ ایک میلان جو حرکت میں تبدیل نہیں ہوتا مادہ میں وہ صرف ایک لمحہ رہ سکتا ہے لیکن روح کی زندگی میں فکر اور حافظہ کی وجہ سے اس کی ہستی اُس لمحہ سے ماورا بھی باقی رہ سکتی ہے۔ اس خیال کو اس نے نہایت بامعنی طور پر اس قضیہ میں بیان کیا ہے کہ جسم ایک لمحی نفس ہے، یا ایک بے حافظہ نفس ہے۔ ۱۶۷۱ء میں اپنے ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ جس طرح اجسام کی فعلیت حرکت پر مشتمل ہے اسی طرح ارواح کی فعلیت سعی پر مشتمل ہے۔ یا یوں کہنا چاہئے کہ روح کی حرکت ایک ہی نقطہ پر ہوتی ہے کیونکہ روح کا وجود گویا ایک نقطہ پر ہے لیکن جسم جگہ گھیرتا ہے۔ ان بیانات میں ہمیں لائبنٹز کا دوسرا فلسفہ ملتا ہے۔ وہ ثنویت سے پیچھا چھڑانا چاہتا ہے اور اسی لئے تسلسل کا نظریہ قائم کرتا ہے کہ مادہ کے لامتناہی چھوٹے اجزاء میں بھی ذہنی کوشش پائی جاتی ہے لیکن ابھی تک مادی اور نفسی پہلوؤں کا تعلق اس کے ذہن میں واضح نہیں ہے۔ سعی یا طلب کا تصور ممکن ہے کہ ان دونوں کے مابین ایک نقطۂ اتحاد ثابت ہو لیکن لائبنٹز یہاں پر اس مبہم اشارہ سے آگے نہیں بڑھا۔ صرف اس امر کا اس کو

یقین ہے کہ اس مسئلہ کا حل اسی طریقہ سے ہو سکتا ہے کہ مظاہر کے عناصر اور ان کے اساسی مفروضات کا پتہ چلایا جائے۔

جس طرح لائبنٹز مختلف علوم میں منہمک رہا اسی طرح وہ مختلف ذہنیتوں کے سربرآوردہ لوگوں سے تعارف حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ پیرس میں اس نے ہوائے گن کی صحبت حاصل کی اس سے پہلے وہ ہابس کو خط لکھتا تھا لیکن ان کے درمیان کسی مزید مراسلت کا پتہ نہیں چلتا۔ قیام پیرس کے دوران میں اس کی توجہ اسپائنوزا کی طرف منعطف ہوئی جس کا دینیاتی اور سیاسی رسالہ کچھ سال پہلے شائع ہو چکا تھا اور جس کی اخلاقیات سے حال ہی میں ایک محدود گروہ واقف ہوا تھا۔ شیرن ہاؤزن جو ایک ریاضی داں اور فلسفی تھا جو اسی دائرہ کا ایک آدمی تھا اور جو اسپائنوزا سے خط وکتابت کرنے والے لوگوں میں سے نہایت صاحب بصیرت شخص تھا پیرس میں لائبنٹز سے واقف ہوا اور اس کو اسپائنوزا کے خیالات سے آشنا کیا۔ شیرن ہاؤزن نے ایک مشترک دوست کے ذریعہ سے اسپائنوزا کو اطلاع دی کہ پیرس میں میں نے ایک نوجوان سے ملاقات کی ہے جو مختلف علوم کا ماہر ہے اور عام دینیاتی تعصبات سے آزاد ہے اس کا نام لائبنٹز ہے اور میں نے اس سے دوستی پیدا کر لی ہے کیونکہ وہ بھی میری طرح ارتقائے نفس میں کوشاں ہے اسے زندگی کا اہم ترین کام سمجھتا ہے شیرن ہاؤزن نے اپنے اس نئے دوست کو اس قابل سمجھا کہ اسے اسپائنوزا کی اخلاقیات سے واقف کیا جائے اور اس سے یہ اجازت چاہی کہ یہ کتاب لائبنٹز کو دکھا دی جائے اور ساتھ ہی اس کو یہ یاد دلایا کہ لائبنٹز نے دینیاتی و سیاسیاتی رسالے کے متعلق اس کو خط بھی لکھا تھا اسپائنوزا نے جواب میں لکھا دو خطوط کے ذریعے سے میں اس لائبنٹز سے واقف ہوں لیکن مجھے یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ یہ شخص جو فرانکفرٹ میں مشیر حکومت تھا فرانس کو کس طرح چلا گیا جہاں تک میں اس کے خطوط سے اندازہ کر سکا ہوں وہ ایک وسیع النفس شخص اور ہر علم کا ماہر معلوم ہوتا ہے لیکن میں سمجھتا ہوں کہ ابھی اس کو میری تصانیف سے واقف کرنا دور اندیشی سے بعید ہے۔ میں پہلے یہ جاننا چاہتا ہوں کہ وہ فرانس میں کیا کر رہا ہے اور میں اس کا انتظار کرنا چاہتا ہوں کہ ہمارا دوست شیرن ہوزن ایک طویل ارتباط اور اس کی

سیرت سے اچھی طرح آشنا ہونے کے بعد اس کے متعلق کیا رائے رکھتا ہے" اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اسپائنوزا کو ابھی لائبنٹز پر اعتماد نہیں تھا جس کا اثر پذیر اور ہر فن مولا ہونا اس کی ذہنی سیرت کے لئے خالی از نقص نہیں تھا اس کی ذہنی زندگی اسپائنوزا کی خلوت گزینی اور ہتمرکز ذہنی زندگی کے بالکل برعکس تھی اسپائنوزا کا سوئے اعتماد آخر صحیح ثابت ہوا کیونکہ اگرچہ اپنے نتائج افکار میں، اور جب کبھی وہ خالص منطقیانہ استدلال کرتا ہے، اس حالت میں، لائبنٹز اسپائنوزا کے قریب ہوتا ہے لیکن اپنی بعد کی تصانیف میں وہ ہر موقع پر اس کی مخالفت کرتا ہے اور ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن کی توقع ہمیں ایسے شخص سے نہیں ہوسکتی جس کے متعلق یہ کہا گیا ہو کہ وہ عام دینیاتی تعصبات سے بالاتر ہے۔ لیکن اس زمانے میں اسے اسپائنوزا سے تعلق پیدا کرنے کی بہت زیادہ خواہش تھی لائبنٹز پیرس میں چار سال تک رہا جہاں اس نے بہت سا وقت انٹوئن ارنولڈ (Antoine Arnauld) کی صحبت میں گذارا جو ایک بڑا اثر ینسنی دینیاتی اور ڈیکارٹ کا سرگرم پیرو تھا اس سے لائبنٹز کی اس قابلیت کا ثبوت ملتا ہے کہ وہ ہر قسم کی ذہنیتوں کی داد دے سکتا اور اپنی تعلیم میں ان سے فائدہ اٹھا سکتا تھا۔ اس کے بعد وہ انگلستان سے ہوتا ہوا ہالینڈ چلا گیا جہاں وہ دو ماہ تک رہا اور اس دوران میں وہ بارہا اسپائنوزا کے ہاں آتا جاتا اور فلسفیانہ مباحث پر اس سے تبادلۂ خیالات کرتا رہا۔ ان دو مفکرین عظیم کے شخصی تعلقات حال ہی میں کچھ نو یافتہ تحریرات سے منکشف ہوئے ہیں۔ یہ تعلقات اس قدر گہرے ہوئے تھے کہ اسپائنوزا کو تامل تھا وہ رفع ہوگیا اور اسے آخر کار لائبنٹز کو اپنی اخلاقیات دکھادی۔ لائبنٹز نے صرف ایک جگہ اپنی کتاب (Theodiece) تائید انتظام الٰہی، میں اسپائنوزا سے ملاقات کا ذکر کیا ہے اور کچھ اسطرح ظاہر کیا ہے کہ گفتگو روزمرہ زندگی کے معاملات پر ہوئی! اسپائنوزا سے گہرے تعلق کا اظہار لائبنٹز کے لئے کچھ مفید نہیں ہوسکتا تھا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ اسپائنوزا کی وفات کے بعد اس کے دوستوں نے اس کی تصانیف میں جو خطوط شایع کئے ان میں سے بہت سے ایسے ہیں جنھیں مختصر کر کے چھاپا ہے اور خط لکھنے والوں کے نام اکثر حذف کر دئے گئے ہیں۔

لائبنٹز کو جو اسپائنوزا کی تصانیف کے شایع ہونے کا بڑے ذوق وشوق

سے منتظر تھا یہ دیکھ کر بہت پریشانی ہوئی کہ خود اس کا بھی ایک خط اس کے نام کے ساتھ ان میں چھپ گیا ہے۔ اس خط کے بے ضرر ہونے کے باوجود اس کو بہت اضطراب ہوا ابھی حال ہی کے زمانہ میں یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ لائبنٹز نے اسپائنوزا کو بہت سے خطوط لکھے۔ اسپائنوزا کے سلسلۂ افکار نے لائبنٹز پر بڑا اثر کیا خصوصاً اس سمت میں کہ لائبنٹز کو اس کے ثنویتی نظریہ سے باہر نکال لیا۔ جب لائبنٹز ڈیکارٹ کے پیرؤوں سے یہ کہتا ہے کہ نفس اور مادہ کا اختلاف اس امکان کو مانع نہیں ہوتا کہ ان دونوں کو ایک ہی واحد ہستی کے صفات تصور کیا جائے۔ تو اس میں صاف طور پر اسپائنوزا کے تصورات جھلکتے نظر آتے ہیں۔ ہمارے پاس لائبنٹز کے ہاتھ کے لکھے ہوئے خلاصہ اور یادداشتیں ہیں جو اس نے پہلی مرتبہ اسپائنوزا کی اخلاقیات کو پڑھ کر لکھیں۔ اس نے تین مقامات پر اعتراض کیا ہے۔ اور یہ تینوں باتیں اس کے فکر کی خصوصیت سے تعلق رکھتی ہیں پہلا اعتراض اس نے اسپائنوزا کے اس دعویٰ پر کیا ہے کہ جوہر صرف ایک ہو سکتا ہے دوسرا اعتراض اس پر کیا ہے کہ اسپائنوزا نے جوہر فطرت میں سے تعقل اور ارادہ کو خارج کر دیا ہے اور تیسرا وہ مشہور اعتراض ہے جو اس نے علل غائیہ کے خلاف کیا۔ لائبنٹز جس طرح ڈیکارٹ اور ہابس کا پیرو نہیں تھا اسی طرح وہ اسپائنوزا کے تابع نہیں تھا۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ اپنے پیشرووں کا ایک زبردست اثر اس پر ضرور تھا۔ اسپائنوزا کے تعلق سے جو بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ لائبنٹز نے عینیت کے مفروضہ کو تسلیم کر لیا اور اسے اور ترقی دی۔ یہ ایک نہایت درجہ غلط فہمی ہوگی کہ چونکہ لائبنٹز کثرت جواہر کا قائل تھا اس لئے اسے مفروضہ عینیت میں بھی شک تھا۔ برخلاف اس کے اس کا مقصد یہ تھا کہ ان دونوں نظریات کو متحد کیا جائے۔ یہ ایک الگ بات ہے کہ وہ کہاں تک اس میں پاسنگے جاتے ہیں۔

سنہ ۱۶۷۶ء کے آخر میں لائبنٹز ہنوور کے ڈیوک کا مشیر اور کتب خانہ دار ہو گیا۔ وہ بہت سے انتظامی تاریخی اور سیاسی کاموں میں منہمک رہا۔ اور

اسکی یہہ خواہش کہ زندگی کے تمام پہلوؤں میں ترقی کیجائے اس کو بیحد مراسلت میں مبتلا رکھتی تھی۔ ایک ہزار مختلف اشخاص سے اس کی خط و کتابت ہنوور کے کتب خانہ میں محفوظ ہے۔ جس طرح اس کے فلسفہ کے اندر خاص خیال یہہ تھا کہ باوجود کثرت افراد کے جن میں سے ہر ایک اپنی مخصوص حیثیت رکھتا ہے ہستی مسلسل ہے جس کے اندر افراد کا باہمی تعامل ہے اسی طرح اس کی مختلف الانواع کوششوں میں ایک باطنی ربط اور تسلسل پایا جاتا ہے وہ ان چھوٹے چھوٹے اضافات اور اختلافات کے لئے ایک خاص نگاہ رکھتا تھا انفراداً بے حقیقت ہونے کے باوجود بھی جن کا مجموعہ ایک حقیقت ثابت ہو سکتا ہے اس کی ریاضیات طبیعیات اور اس کا فلسفہ سب میں اس کی یہ خصوصیت پائی جاتی ہے لیکن وہ اشیاء عالم کے باطنی ربط اور ان کے تسلسل پر بھی بہت از ور دیتا ہے۔ تاریخ کا مطالعہ اسے اس لئے دلچسپ معلوم ہوتا تھا کہ اس سے حال اور ماضی کے تعلق پر روشنی پڑتی ہے اسی قسم کی دلچسپی کی وجہ سے اس نے ایک جیسوٹ مبلغ سے چین کے متعلق معلومات حاصل کئے۔ سائینس اور کلیسا دونوں کے نقطۂ نظر کی داد دینے کی قابلیت کے ساتھ ساتھ زندگی کے عملی پہلو سے بھی وہ بے بہرہ نہیں تھا اس نے ڈیوک کے علاقے میں کان کنی کو ترقی دی بہت سے دارالعلوم قائم کئے اور یہ تجویز کی کہ دیروں کو سائینس کے مدارس میں تبدیل کر دیا جائے اور پہلے کیتھولک اور پروٹسٹنٹ کلیساؤں کے اتحاد کیلئے بوسوئے (Bossuet) سے نامہ وپیام کرتا رہا اور اس کے بعد لوتھری اور اصلاحی کلیساؤں کو متحد کرنے کے لئے پروٹسٹنٹ علما کو آمادہ کرنے میں کوشاں رہا۔ اس نے پطرس اعظم کے سامنے جس کا وہ بڑا مداح تھا، اور جس کے ساتھ وہ کئی دفعہ گفتگو بھی کر چکا تھا، اصلاح کی تجاویز پیش کیں اور علم اللسان اور طبیعیات کی ترقی کے لئے ایک نظام العمل تجویز کیا۔ لسانیات میں اس کو ایسی بصیرت حاصل تھی اور مطالعۂ لسان میں تجربہ کی اہمیت پر اس نے اس قدر زور دیا کہ میکس ملر اس کی نسبت کہتا ہے کہ اگر اس کے زمانے کے علما اس کی بات کو سمجھ سکتے

اور اس کی تائید کرتے تو علم اللسان بطور ایک استقرائی علم کے ایک صدی پیشتر قائم ہو جاتا طب میں بھی اس کے خیالات بہت پر معنی تھے اس لئے کوئی حیرت کی بات نہیں کہ وہ اپنے ایک خط میں کہتا ہے "میں تمھیں نہیں بتا سکتا کہ میں کس قدر پریشان ہوں میں سجلات کی تحقیقات کرتا ہوں پرانے کاغذات نکالتا ہوں اور غیر مطبوعہ دستاویزیں اکٹھی کرتا ہوں۔ بڑی تعداد میں مجھے خطوط آتے ہیں اور میں بھی بے انتہا خط لکھتا ہوں۔ ریاضیات اور فلسفے میں مجھے اس قدر نئی باتیں سوجھتی ہیں اور ادبیات کے متعلق ایسے نکات ذہن میں آتے ہیں جن کو میں کھونا نہیں چاہتا کہ میں پریشان ہو جاتا ہوں کہ پہلے کیا کروں۔ لائبنٹز کبھی اپنے آپ کو اس طرح کسی ایک تصنیف پر تمرکز نہ کر سکا کہ وہ اس کی شخصیت اور انداز فکر کی کامل مثال ہو سکے وہ سپائنوزا کی طرح ایک کتابی شخص نہیں تھا اس نے اپنے بہت سے خیالات بہت سے خطوط اور چھوٹے چھوٹے رسالوں میں لکھے ہیں جو ابھی سب کے سب طبع بھی نہیں ہوئے فلسفے پر اس کی مطبوعہ تصانیف میں سے سب سے اہم وہ ہیں جو گرہاٹ (Gerhardt) کی ایڈیشن میں سات جلدوں میں شایع ہوئی ہیں لیکن بہت کچھ ابھی ہانور کے کتب خانہ میں باقی پڑا ہے اس شخص میں حیرت انگیز قوت عمل اور جنبش خیال پائی جاتی ہے اور جس طرح اس کے نظام فلسفہ میں ہستی افراد ارواح میں لامحدود طریقوں سے منعکس ہوتی ہے اسی طرح وہ خود اپنے نظام کو ان مختلف زوایائے نگاہ سے دیکھنا چاہتا تھا جن سے اسے واسطہ پڑتا تھا ژینسنٹ (Jansenist) ارنولڈ سے خط و کتابت کر کے اس نے خود اپنے نظام فلسفہ میں وضاحت پیدا کی۔ اس کو قطعاً اس پر کوئی اعتراض نہیں تھا کہ وہ اپنے ژیلسنی دوستوں میں مقبول کرانے کے لئے اپنے فلسفہ کو مدرسیتی انداز میں ڈھال دے لیکن ہانور کی بیگم اور ملکہ پرشیا کے سامنے پیش کرتے ہوئے اس نے اسی فلسفہ کو عام فہم زبان میں پیش کر دیا اور اسی طرح اپنی تعلیم کا ایک مختصر سا خاکہ پرنس یوجین کے لئے تیار کیا جو بعد میں (Monadology) کہلایا لیکن ابھی ہم لائبنٹز کے فلسفیانہ خیالات کے اس نقطۂ ارتقا تک نہیں پہنچے جہاں وہ اپنے متعلق یہ کہہ سکے کہ اس لئے جوہر اشیا کے اظہار کا ایک نیا انداز

پیدا کیا ہے ہم دیکھ چکے ہیں کہ وہ میکانکی طبیعیات کی حمایت پر کمر بستہ ہو گیا تھا اگرچہ وہ اسے مقصدیت کے موافق ثابت کرنا چاہتا تھا۔ پہلے پہل تو اس کی اس کوشش میں ثنویت پائی جاتی تھی لیکن بعد میں ہابس اور اسپائنوزا کی پیروی میں اس کا انداز زیادہ احدیتی ہو گیا اس کا خیال یہ تھا کہ عصر جدید کے لوگوں نے اصلاح کو ضرورت سے زیادہ دور تک پہنچا دیا ہے کیوں کہ انھوں نے زندگی کے ہر پہلو کو مشین بنا دیا ہے لیکن ساتھ ہی اس کا یہ اعتقاد بھی تھا کہ ذہنی مظاہر سے وابستہ مادی مظاہر کی میکانکی توجیہ کی تردید کرنے میں لوگوں نے اپنے آپ کو صرف تضحیک بنایا ہے۔

۱۶۷۹ میں لائبنز اپنے ایک خط میں لکھتا ہے "آخر کار میرے بہت سے خیالات پختہ ہو گئے ہیں اور یہ بیس برس کے غور و فکر کا نتیجہ ہے کیوں کہ میں نے بہت کم عمری ہی میں سوچنا شروع کر دیا تھا۔ مجھے جیسے جیسے نیا علم حاصل ہوتا گیا میں بار بار اپنے خیالات کو بدلتا رہا۔ اور کوئی بیس برس کا عرصہ ہوا ہے کہ مجھ کو اطمینان حاصل ہوا" ان الفاظ میں ۱۶۸۵ء کی طرف اشارہ ہے۔ اس سال میں لائبنز نے ایک چھوٹا سا رسالہ لکھا (Petit Disque De metathysique) مابعد الطبیعیات پر ایک مختصر رسالہ جو اس نے ۱۶۸۶ء کے شروع میں آرنلڈ کو بھیجا اس رسالہ میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہستی افراد جواہر پر مشتمل ہے۔ ان میں سے ہر ایک فرد میں کائنات الٰہی فکر کے لامحدود پہلوؤں میں سے ایک پہلو سے منعکس ہوتی ہے۔ ہر فرد خدا کا ایک تصور ہے جو خدا کے مسلسل اشراق سے ظہور میں آیا ہے صفات حسیہ کی طرح امتداد اور حرکت بھی مظاہر ہی ہیں جس چیز کو بقا اور استقلال حاصل ہے وہ حرکت نہیں بلکہ قوت ہے اور قوت وہی چیز ہے جو جوہر ہے۔ اس رسالے سے پہلے ۱۶۸۰ء میں اس نے ایک رسالہ لکھا تھا جس میں اس نے یہ بتایا تھا کہ حرکت جس میں جدید نظامات فلسفہ نے ہر چیز کو تحویل کر دیا ہے خود اس کی ماہیت کی بھی اچھی طرح توجیہ نہیں ہوتی اور اس میں یہ بھی کہا گیا تھا کہ جوہر اور عمل مرادف ہیں اور ہر قسم کی قوت اور ہر قسم کی کوشش عمل ہے۔ یہ قضیہ کہ جوہر عامل ہوتا ہے اور ہر چیز جو عامل ہے

وہ جوہر ہے، غالباً لائبنٹز کے تمام فلسفے میں اہم ترین قضیہ ہے۔ اس نے اس
تصوف اور خرافیت کا خاتمہ کر دیا جس کے نزدیک جوہر اشیا ہستی ساکن یا
وجود غیر متغیر ہے اس کے ذریعے سے لائبنٹز مقصدیت اور میکانیت کو متحد
کر سکا کہ وہ قوتیں جو موجودات اور مظاہر کی اصلی فطرت ہیں اور جو تمام تغیرات
میں قائم رہتی ہیں وہ خدا ہی کی ذات سے نافذ ہوتی اور اعلٰے مقاصد کے حصول میں
کوشاں ہوتی ہیں فطرت کے باقاعدہ ربط و تسلسل میں مداخلت کئے بغیر، بلکہ
خود اس کی مدد سے الٰہی مقاصد پورے ہوتے ہیں۔ سنہ ۱۶۸۵ء کے مقابلے میں سنہ ۱۶۸۶ء
کے رسالہ کی نسبت یہ ایک خاص اضافہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں مونادات کی
انفرادی حیثیت پر زور دیا گیا ہے اور انہیں انسانوں اور جانوروں کی ارواح
کے مماثل تصور کیا گیا ہے ہر انفرادی ہستی ایک عالم اصغر ہے جس کا ارتقا اپنی
قوت سے اپنے قوانین کے مطابق ہوتا ہے اور جو الٰہی قوت کا ایک مخصوص
اشراق ہے۔ یہ انفرادی ارتقا تمام دیگر افراد کے ارتقا کے موافق واقع ہوتا
ہے کیونکہ سب کا ماخذ مشترک ہے۔ لائبنٹز کا نظام بس یہیں پر مکمل ہو جاتا ہے
یہ فلسفہ پہلے پہل (Journal des Savants) مجلۂ علما میں ایک سنہ ۱۶۹۵ء میں ایک رسالہ کی صورت میں
شائع ہوا (Systeire nouveau de la nature et de la communication
des substances) لیکن سنہ ۱۶۹۶ء سے پہلے اس نے
موناد کا لفظ استعمال نہیں کیا۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ اس نے یہ اصطلاح برونو سے لی کیونکہ
تاریخ سے اس کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ برونو نے براہ راست لائبنٹز پر
کوئی اثر کیا ہو اگرچہ ان کے بہت سے تصورات میں مماثلت پائی جاتی ہے
اغلب یہ ہے جیسا کہ حال ہی میں کسی نے کہا ہے کہ اس نے فون ہلمونٹ (Van
Helmont) اصغر سے یہ اصطلاح لی ہو جو صوفی اور کیمیا داں تھا اور اسی اصطلاح
کے استعمال سے کچھ ہی عرصہ پیشتر لائبنٹز نے اس سے راہ و ربط پیدا کیا تھا کو
لائبنٹز جوہر کی تعریف پر قائم رہا کہ جوہر وہ ہے جو مسلسل عمل کرے اپنے
نظام کی تکمیل کے بعد بھی وہ اپنے تصورات کو نہایت وضاحت کے ساتھ مرتب
کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ اس کی وسعت مراسلت و ملاقات اس کے لئے

بہت سے مواقع مہیا کرتی تھی ۱۷۱۴ء میں وائنا کے دوران قیام میں اس نے پرنس یوجین کے لئے اپنے نظریۂ مونادات کا ایک خلاصہ لکھا جو اس کی وفات کے بعد مونادیات (Monadology) کے نام سے شائع ہوا۔ اپنے زمانہ کے میلانات سے بھی وہ غافل نہیں تھا۔ دوسرے آورده مفکرین سے اس کی بحث جاری رہی جسے وہ نہایت ادب واخلاق سے نباہتا رہا۔ اپنی کتاب مضامین جدیدہ (Nouvearyx Saessais) میں اس نے لاک پر جو تنقید کی ہے کہ وہ تمام علم تجربہ سے اخذ کرنا چاہتا ہے اُس میں نہایت پختہ رسی پائی جاتی ہے اور اس نے ہستی شاعرہ کی مخصوص فطرت اور اس کے باطنی میلانات کی اہمیت پر جو زور دیا ہے وہ اس زمانہ میں بھی سبق آموز ہے۔ چونکہ لائبنٹز کی تصنیف کے ختم ہونے سے پہلے ہی لاک کا انتقال ہوگیا اس لئے لائبنٹز نے اسے چھاپنے سے انکار کیا۔ اس لئے فلسفیانہ مباحث پر اس کا وہ اثر نہ ہوا جو یقیناً اس کے چھاپ دینے سے ہوتا۔ اُس کی کتاب ۱۷۶۵ سے پہلے شائع نہیں ہوئی دوسرا معاصر جس کے خلاف لائبنٹز قلم اٹھانے پر مجبور ہوا اپییر بیل Pierre Bazle نے اکثر اہل دینیات اور فلاسفہ کی اس کوشش پر اعتراض کیا تھا کہ وہ کائنات کے اندر اخلاقی اور طبیعی نقائص کو خدا کی قدرت مطلقہ اور اس کی مشیت کے موافق ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ کائنات کی اصلی حالت کو مدنظر رکھتے ہوئے دو متخالف ہستیوں کو تسلیم کرنا جن میں سے ایک خیر ہے اور ایک شر بہت زیادہ قرین صواب ہے اس کے جواب میں لائبنٹز نے ۱۷۱۰ میں "حمایت انتظام الٰہی" Theodicae تصنیف کی جس میں اس نے دینیات اور فلسفہ کی موافقت کو ثابت کرنے کی کوشش کی اور اس دعویٰ کو قائم کرنا چاہا کہ موجودہ کائنات تمام ممکن عالموں سے بہتر عالم ہے۔ یہ لائبنٹز کی سب سے ادنیٰ تصنیف ہے اس میں خواہ مخواہ کی حجت بازی کی ہے اس کے دلائل بے ربط مبہم اور عامیانہ ہیں۔ کسی اور تصنیف میں اُس نے عام خیالات سے اس قدر مطابق ہونے کی کوشش نہیں کی اور ایسے تصورات پیش نہیں کئے جن کی اس کے نظام میں کوئی موزوں جگہ نہیں یہ ایک بدقسمتی تھی کہ اٹھارھویں صدی میں لائبنٹز کو اسی تصنیف سے شہرت حاصل ہوئی اُس کے مضامین جدیدہ ہنوز رکھے

کتب خانہ میں طاق نسیان پر دھرے رہے اور اس کے عظیم الشان اور طبع زاد چھوٹے رسالے جو مجلات میں چھپے تھے اور جن میں اس نے اپنے اساسی تصورات کو بیان کیا تھا صرف چند لوگوں کو ان تک رسائی تھی؛

اس میں کوئی شک نہیں کہ لائبنٹز نے مذہب اور فلسفہ کو متحد کرنے کی کوشش سچے دل سے کی۔ یہ خیال آغاز شباب سے شروع ہو کر تمام عمر اس کی طبیعت میں جاگزیں رہا۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ صحیح معنوں میں مذہبی طبیعت کا شخص نہیں تھا۔ اس کا ثبوت اس سے بھی ملتا ہے کہ وہ اعتقادات کے اختلافات کی کچھ اہمیت نہیں سمجھتا تھا۔ حقیقت میں جس چیز سے اس کو دلچسپی تھی وہ فطری مذہب تھا نہ کہ مذہب مروجہ۔ انفرادی اور امتیازی خصوصیات سے اس کو اس قدر دلچسپی تھی کہ وہ بڑی خوشی سے اور بڑی آسانی سے مختلف مذاہب سے واقفیت حاصل کر لیتا تھا۔ اور انفرادی خصوصیات و مساعی کے توافق پر اس کو ایسا ایمان تھا کہ اس نے متخالف کلیساؤں میں موافقت پیدا کرنے کی بھی کوشش کی لیکن بوسوے اور اسپینسر جیسے لوگ اس کی اس خواہش کی داد نہیں دے سکتے تھے۔ کیونکہ انھیں اپنے سے مختلف فرقوں میں کوئی بات جائز معلوم نہیں ہوتی تھی۔ آرنلڈ نے اس کو نصیحت کی کہ وہ اشیاء کے باہمی روابط پر تخیلات قائم کرنا ترک کر دے اور دین حقہ کی طرف رجوع کرے۔ لائبنٹز دو بھائیوں کی کہانی بیان کیا کرتا تھا جس سے لائبنٹز کی طبیعت کا پتہ چلتا ہے۔ ایک بھائی کیتھولک ہو گیا تھا اور وہ اپنے دوسرے بھائی کو جو پروٹسٹنٹ تھا اپنے دین میں لانے کی کوشش میں لگا رہتا تھا۔ پروٹسٹنٹ بھائی اسی طرح کیتھولک بھائی کو تبدیل مذہب کر کے اپنے دین میں داخل ہونے کی ہدایت کرتا رہتا تھا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہر ایک نے دوسرے کو قائل کر دیا اور خدا نے ان کے صدق و سرگرمی کے طفیل ان دونوں کو بخش دیا۔ لائبنٹز مونادات کی باطنی کوشش اور طبیعی قوت کو اہم سمجھتا تھا۔ ہر موناد کی انفرادی کوشش جس کو وہ غلطی سے صداقت کا واحد راستہ سمجھتا ہے لائبنٹز کے لئے اتنی اہم نہیں تھی لائبنٹز کائنات کے اندر موافقت کلی کا قائل تھا کہ وہ مستقبل کی منتظر نہیں ہے بلکہ تمام نفوس میں پائی جاتی ہے بشرطیکہ ان کو

اس کا احساس ہو جائے۔ وہ بہت سی کتابوں کا مطالعہ کرتا تھا اور ہر کتاب میں اس کو کوئی نہ کوئی دلچسپ اور حکمت آموز بات ملجاتی تھی۔ اور چونکہ وہ اس کو اچھی طرح جانتا تھا کہ مختلف زوایائے نگاہ سے چیزیں کس قدر مختلف معلوم ہوتی ہیں اس لئے باوجود اس کے کہ کسی خیال سے متفق نہ ہو وہ اس کی حمایت اور اعتذار کے لئے تیار ہو جاتا تھا۔ وہ مختلف قسم کے لوگوں سے ان کے مذاق کے موافق گفتگو کرسکتا تھا۔ وہ مونادات کو ادنےٰ درجے کی ہستیوں میں بھی تسلیم کرتا تھا۔ وہ جانوروں کو ہلاک کرنے سے اس قدر پرہیز کرتا تھا کہ جب وہ خوردبین میں کسی کیڑے کا معائنہ کرچکتا تو اس کو ہمیشہ اسی پتے پر پھر رکھ دیتا جہاں سے اسے اٹھایا تھا۔ وہ نہایت حلیم اور خوش مزاج تھا جذبات کے ہیجانات سے مبّرا تھا ہمیشہ غور و فکر اور مطالعہ میں مصروف رہا اور اسی ذوق میں تمام عمر بسر کی۔ عمر کے آخری سالوں میں وہ خلوت گزیں ہو گیا۔ وہ کہتا ہے کہ مجھے اپنے مشاغل سے کبھی فرصت نہ ملی کہ میں شادی کرتا یہاں تک کہ اس کا زمانہ گذر گیا۔ ایک زمانہ تھا کہ وہ ہانوور کے دربار میں مقرب تھا اور یہاں تک ترقی کی کہ عدالت کا مشیر خاص، ہو گیا لیکن آخری زمانے میں اپنے شاہی سرپرست کے انتقال کے بعد اس کو کسی قدر بے عزتی کا سماں دیکھنا پڑا پادری اور عوام الناس کو اسکی راسخ الاعتقادی پر شبہ تھا کیونکہ وہ گرجا میں عبادت کے لئے نہیں جاتا تھا۔ روزمرہ کی جرمن زبان میں لوگ اسے 'Lovenix' یعنی بے دین کہتے تھے ۱۷۱۶ء میں اس نے وفات پائی اور بہت لوگ اس کے جنازے میں شریک ہوئے اس کا مقولہ تھا کہ "ہر ساعت کے ضائع ہونے سے ایک جزو حیات فنا ہو جاتا ہے"۔ یہ مقولہ اس کے صندوق لاش پر لکھا گیا جس کے ساتھ اس کی دلپسند علامت ناگ دُم، ثبت کی گئی جس کے ساتھ یہ الفاظ درج تھے (Inclinate Esurget)۔

نظریۂ مونادات

لائبنٹز کے فلسفہ کے تاریخی ارتقا پر غور کر چکنے کے بعد اب ہم اسکی استدلالی

تشریح کرینگے۔ یہ تشریح اس کی خاص طور پر مفصلۂ ذیل تصانیف پر مبنی ہوگی کہ

(Discours de la Metaphysique 1685)

(Systeme nouveau 1695)

(Lettre à Basnage 1698), (De ipsa natura 1698)

(Monadolojie 1714)

لیکن ان کے ساتھ بہت سے خطوط اور چھوٹے چھوٹے رسالوں کو بھی مدنظر رکھنا پڑیگا۔ لائبنٹز نے اپنے فلسفے کی بنیاد طبیعیات کے اساسی اصولوں کی تحلیل پر رکھی وہ ان اصولوں کو ہابس اور سپائنوزا کی طرح بے تکلف تسلیم کرتا ہے لیکن اس کے نزدیک وہ اور زیادہ اساسی مقدمات سے مشتق ہیں طبیعیات کی اصل بنا مابعد الطبیعیات ہے ہمارے لئے غور طلب بات یہی ہے کہ لائبنز کس طرح طبیعیات سے مابعد الطبیعیات کی طرف عبور کرتا ہے کہ

لائبنٹز جدید سائنس کی اس کوشش سے بالکل متفق ہے کہ فطرت کے ہر مظہر کو حرکت میں تحویل کیا جائے۔ لیکن ایک حکیم کی حیثیت سے وہ سوال کرتا ہے کہ خود حرکت کی حقیقت اور اس کی علت کیا ہے تمام حرکت اضافی ہوتی ہے کسی شے کو ایک سمت میں متحرک سمجھنا کسی ایک زاویۂ نگاہ پر موقوف ہے اصل حقیقت حرکت نہیں بلکہ وہ قوت ہے جو حرکت کی علت ہے اور جو حرکت کے نہ ہونے پر بھی باقی رہتی ہے۔ ڈیکارٹ کے پیرو جو یہ تعلیم دیتے ہیں کہ کائنات میں حرکت کی مقدار ہمیشہ مستقل رہتی ہے اور ساتھ ہی یہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ حرکت سکون میں اور سکون حرکت میں تبدیل ہو جاتا ہے، ان کو تسلسل کے انقطاع کا قائل ہونا پڑتا ہے کیونکہ حرکت سے سکون اور سکون سے حرکت کی طرف عبور قابل توجیہ نہیں صرف قوت کے تصور کے ذریعے سے جسے میلان یا ارادہ بھی کہہ سکتے ہیں ہم ربط و تسلسل کو قائم رکھ سکتے ہیں اس لحاظ سے حرکت اور سکون کا فرق محض اضافی رہ جاتا ہے دونوں قوت کی مظہری مختلف صورتیں ہیں جس چیز کو استقلال و بقا حاصل ہے وہ قوت ہے سکون مطلق کا کوئی وجود نہیں قلیل سے قلیل وقت کے لئے بھی جو ہم تصور کر سکیں کوئی جسم ایک نقطے پر قائم نہیں رہتا اگر ہم پوچھیں کہ اس قوت کی ماہیت کیا ہے تو لائبنٹز اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ موجودہ حالتِ اشیا

ہیں وہ چیز جو مستقبل میں تبدیلی پیدا کرتی ہے وہی قوت ہے۔ اصل وجود اسی شے کا ہے لائبنٹز اپنے زمانے کے نظریۂ ذرات کی تنقید سے بھی اس تصور پر پہنچا اگر سخت اور ناقابل شکست ذرات کی ہستی کو تسلیم کیا جائے تو یہ بقائے قوت اور تسلسل کے منافی ہوگا کیونکہ ذروں کے ہر تصادم پر قوت منتشر اور ضائع ہو جائیگی لہذا ذرات کو لچک دار تسلیم کرنا پڑیگا جس کے معنی یہ ہونگے کہ ان کے اجزا ہو سکتے ہیں اس لئے مطلق ذرے کے تصور میں تناقض پایا جاتا ہے۔ اگر ہم غور کریں تو معلوم ہو جائیگا کہ ہستی اور حقیقت ہر جگہ موجود ہے۔ لائبنٹز اپنے ایک خط میں کہتا ہے۔ "ذرات ہماری قوت متخیلہ کے ضعف کا نتیجہ ہیں جو کہیں ٹھیر کر آرام لینا چاہتی ہے اور تقسیم و تحلیل کو جلدی سے ختم کر دیتی ہے" ٹھوس اور سیال چیزوں کا فرق بھی حرکت کی طرح اضافی ہے۔ اس نقطۂ نظر سے بھی صرف قوت ہی اصلی حقیقت ہے ؎

اسی خیال کو لائبنٹز نے اپنے زمانہ کی زبان میں یوں ادا کیا کہ قوت جوہر ہے اور تمام جوہر قوت ہے دوسری طرف کا تصور قانون کے تصور کے ساتھ بہت قریبی رشتہ رکھتا ہے۔ کیونکہ قوت اشیاء کی وہ مخصوص کیفیت ہے جس کی وجہ سے مستقبل میں ان کے اندر تغیرات واقع ہونگے۔ اس لحاظ سے تمام تغیرات کا قانون سے مردود ہونا تصور قوت کے تمام اطلاقات کے لئے شرط مقدم ہے اس لئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ قانون دلیل مکتفی جو یہ کہتا ہے کہ ہر شے کی ایک وجہ ہے حقیقت میں لائبنٹز کے تمام فلسفہ کا اساسی اصول ہے اگرچہ خود اس نے بہت بعد کی تصانیف میں اسے بطور ایک اصول اولیہ کے واضح طور پر مرتب کیا۔ اس اصول کی وضاحت حمایت انتظام الہٰی اور مونا دیات میں پائی جاتی ہے لائبنٹز کے فلسفہ میں اس تصور قانون کے ساتھ ایک اور اساسی تصور بھی وابستہ ہے یعنی انفرادیت کیونکہ انفرادیت سے اس کے نزدیک وہ قانون مراد ہے جس کے مطابق کسی ایک وجود کی حالت میں تغیرات واقع ہوتے ہیں۔ ہر انفرادی ہستی کا ایک اپنا مخصوص قاعدہ ہے جس طرح ریاضی میں ایک باقاعدہ سلسلہ کی پہلی کڑیاں معلوم ہو جانے کے بعد اس کی بعد کی کڑیاں بھی معلوم ہو سکتی ہیں یہی حال ایک انفرادی ہستی کے

باطنی تغیرات کا ہے۔ انھیں تغیرات کے قانون توالی پر انفرادیت مشتمل ہے یہ مقالۂ
مابعد الطبیعیات ہیں جس میں لائبنز نے سب سے پہلے انفرادی جوہر کا تصور پیش کیا
وہ جوہر اور اس کی متغیر حیثیتوں کی نسبت کو اس نسبت سے تشبیہ دیتا ہے جو ایک
قضیہ منطقی میں موضوع اور محمول کے درمیان ہوتی ہے۔ جس طرح ایک منطقی قضیہ میں
اگر اس کے موضوع کے متعلق کامل علم حاصل ہو جائے تو اس کے محمول کا علم بھی
اس میں داخل ہوتا ہے اسی طرح جو شخص ایک جزئی انفرادی صاحب ارادہ ہستی کی
ماہیت سے واقف ہو گیا ہے وہ اس علم سے اس کی تمام متغیر حالتوں کا استخراج
کر سکتا ہے۔ یہ تغیرات مسلسل ہوتے ہیں کیونکہ ہر تغیر کی علت تغیر ماقبل میں پائی
جاتی ہے۔ اس لئے یوں کہنا چاہئے کہ ہر جوہر بذات خود ایک عالم ہے جو اپنے
اندرونی محرکات سے ارتقا پاتا ہے اور اپنی مخصوص باطنی زندگی رکھتا ہے۔ اس
قسم کے انفرادی جوہر کی آفرینش یا فنا صرف ایک معجزہ سے واقع ہو سکتی ہے۔
ہر جوہر کا اپنا ذاتی قانون ہے جو تمام دیگر جواہر سے مختلف ہے۔ اگر لائبنز سے
یہ سوال کیا جائے کہ ہستی حقیقی یا جوہر لازماً انفرادی کیوں ہو تو اس کا جواب یہ ہے
کہ صرف احاد یعنی انفرادی ہستیاں موجود ہو سکتی ہیں وہ ڈیکارٹ کے پیروؤں پر معترض
ہوتا ہے کیونکہ وہ نہ صرف حرکت کو حقیقت مطلقہ سمجھتے ہیں بلکہ امتداد کو بھی ایک مستقل
حقیقت یعنی جوہر قرار دیتے ہیں۔ بہت پیشتر کے زمانہ میں جب وہ اسپائنوزا کی
اخلاقیات پر یادداشتیں لکھ رہا تھا وہ کہتا ہے اجسام کا جواہر ہونا یقینی نہیں ہے
لیکن ارواح کی کیفیت ان سے مختلف ہے ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس
وقت اس کا خیال کس سمت میں ترقی کر رہا تھا اس کی بعد کی تصانیف میں مفصلۂ
ذیل سلسلۂ خیال بار بار مختلف صورتوں میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ کہ امتداد
کے لئے شئے ممتد کے وجود کا قائل ہونا لازمی ہے۔ امتداد کے مفہوم میں کثرت
ترکیب اور اجتماع داخل ہیں لیکن مجموعہ کی فطرت کا مدار اس کے اجزا کی فطرت
پر منحصر ہے۔ اصل حقیقت اجتماع میں نہیں ہے بلکہ ان احاد یا عناصر میں ہے
جن سے وہ مرکب ہیں۔ اگر مطلقاً بسیط جواہر کا وجود نہ ہو تو کوئی حقیقت موجود
نہیں ہو سکتی۔ لیکن اگر مادہ ممتد کو حقیقی سمجھا جائے تو اس میں یہ مشکل پڑتی ہے کہ

قانون تسلسل کے مطابق وہ غیر متناہی طور پر قابل تقسیم ہوگا صحیح اکائیاں مادی اور ممتد نہیں ہوسکتیں لیکن دوسری طرف یوں بھی کہنا پڑیگا کہ اگر مطلق اکائیوں کا وجود ہی نہو تو مادہ ایک صورت محض ہوگا جس کی کوئی حقیقت نہیں صرف ایک مطلقاً بسیط اور لاتجزی چیز جوہر ہو سکتی ہے لیکن ایسی چیز مادی نہیں ہوگی ؛

اب پیشتر اس کے کہ ہم یہ دریافت کریں کہ اس جوہر کی کیا ماہیت ہے ایک اور اہم تعریف کی طرف توجہ دلانا لازمی ہے۔ لائبنز نے اپنا فلسفہ طبیعیات کے اساسی مفروضات سے شروع کیا جن میں سے استقلال قوت کے اصول کو اہم ترین سمجھتا تھا۔ وہ اس اصول کو تمام قوانین فطرت کی اساس گردانتا ہے۔ لائبنز کے نزدیک قوانین فطرت کی اس اساس کی توجیہ صرف دلیل مقصدی سے ہوسکتی ہے۔ یہ ضروری ہے کہ کائنات میں مقدار قوت محفوظ اور مستقل رہے۔ اس لزوم کی وجہ یہ ہے کہ کائنات الٰہی حکمت اور انتظام سے چلتی ہے۔ میکانیت کی پہلی دلیل مکتفی یا اصول اولیہ کا مواد علت غائی پہ ہے۔ لائبنز نے پاپن (Papin) طبیعی کے خلاف جو رسالہ لکھا (De Legibus Naturae) اُس میں وہ اس خیال کو مفصلۂ ذیل الفاظ میں بیان کرتا ہے علت اور معلول ہمیشہ ایک دوسرے کے مطابق ہونے چاہئیں اُن کا متساوی ہونا لازمی ہے اگر معلول کے اندر علت سے کچھ زیادہ ہو تو اُس سے حرکت دائمی پیدا ہوجائیگی۔ اور اگر معلول میں علت سے کچھ کم ہو تو وہی علت کبھی دوسری بار پیدا ہو سکے گی۔ فطرت کو متواتر زوال آتا جائیگا۔ اور وہ مسلسل اپنے کمال سے گرتی جائیگی۔ یہ دونوں باتیں الٰہی حکمت اور عدم تغیر کے خلاف ہیں ان دونوں امکانات کو خارج کر کے تیسرا امکان یہی باقی رہجاتا ہے کہ فطرت میں علت اور معلول مساوی ہوتے ہیں۔ اس اصول کی توجیہ خالص ریاضی یا میکانیت سے نہیں ہوسکتی۔ اس کے لئے دلیل غائی کی ضرورت ہے ؛

انفرادی ہستیوں میں جو تغیرات واقع ہوتے ہیں ان میں صرف یہی نہیں ہے کہ ہر وقت ایک نئی کیفیت پیدا ہوتی ہے بلکہ ان کے ارتقا کا قانون یہ ہے کہ وہ ناقص سے کامل کی طرف ترقی کرتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ اُن میں علت اور معلول کا تعلق ذریعہ اور مقصد کے تعلق کے مرادف ہے۔ ہستی اپنی

اصلیت میں اس طرح مرتب ہے کہ خالص میکانکی قوانین، عدل اور محبت کے تقاضے کو پورا کرتے ہیں ہر فرد کی مخصوص فطرت کے باطنی آئین میں یہ دونوں قوانین متحد ہوتے ہیں۔ استقلال قوت کا اصول لائبنز کی طبیعت میں اس قدر رچا گزیں ہے کہ وہ اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ مقصدیت کے نقطۂ نظر سے، مقدارِ قوت کا صرف استقلال ہی کافی نہیں ہو سکتا اس کے لئے قوت کو اس طرح باقی رہنا چاہئے کہ وہ زندگی کی ممد اور اس کے مسلسل ارتقا کی معاون ہو لیکن اس خیال کی اہمیت جدید تحقیقات سے پہلے واضح نہیں تھی

اگرچہ لائبنز فطرت کے میکانیکی تصور کے لئے ایک مقصدی اساس قائم کرتا ہے لیکن اسکی یہ غرض ہرگز نہیں کہ وہ دوبارہ مظاہر فطرت کی توجیہ میں علل غائیہ کو داخل کر دے۔ یا مخصوص مقاصد اور قوائے باطنیہ کے ذریعہ سے انکی توجیہ کرے جزئیات پر استدلال کرتے ہوئے ہمارا طریقہ خالص میکانکی ہونا چاہئے صرف میکانیت کو بحیثیت مجموعی یا اسکے اصول اولیہ کو ہم مقصدیت کے نقطۂ نظر سے سمجھ سکتے ہیں فطرت کا میکانکی ربط ہالبس اور سپائنوزا کی طرح لائبنز کے تمام فلسفے کا نقطۂ آغاز ہے ؛

فردِ مطلق جسے لائبنز اصل حقیقت سمجھتا ہے، اس کا اصطلاحی نام موناد ہے یہ ایک یونانی لفظ ہے جس کے معنی اکائی یا وحدت کے ہیں اس لئے اس جد سے ہستی کے صرف صوری پہلو کی تعبیر ہوتی ہے۔ اگر ہم یہ سوال کریں کہ یہ فردی وحدت جس کی اندرونی حیثیتیں اپنے مخصوص قانون کے ماتحت ارتقا پاتی ہیں اپنی حقیقی اور ماہیت میں کیا ہے تو لائبنز کا جواب یہ ہے کہ ہمیں اس کو اپنے ارواح کے مماثل تصور کرنا پڑیگا مقالے میں اس نے یہ بات صاف طور پر نہیں کہی لیکن بعد میں ارنولڈ سے دورانِ مراسلت میں ایک خط میں مفصلۂ ذیل اقتباس ملتا ہے وہ جوہری وحدت طرف مکمل ناقابل تقسیم اور فطری ذرائع سے ناقابل فنا ہستی میں ہو سکتی ہے کیونکہ اس کے تصور میں ہر وہ چیز داخل ہے جو کسی طرح سے بھی اس سے متعلق یا اس پر عامل ہو سکے۔ یہ سب باتیں کسی شکل یا حرکت میں نہیں پائی جاتیں ان کا وجود صرف ایک ایسی روح یا جوہر میں ہو سکتا ہے جو ہمارے 'انا' کی طرح ہو۔ (ارنولڈ کے نام ایک خط نومبر ۱۶۸۶ء) یہاں پر معروضی یا خارجی تحلیل کو نفسی تحلیل سے مکمل کیا گیا ہے۔ ہمیں اپنی ذات کے

مشاہدے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری کچھ اندرونی حالتیں، احساسات تاثرات اور افکار وغیرہ ہیں جو بدلتی رہتی ہیں اور ہمارے اندر کچھ محرک یا خواہش ہوتی ہے جو ہمیں ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف لے جاتی ہے۔ اس نفسی تحلیل کے ذریعے سے بطریق مماثلت ہمیں موناد ات کی فطرت کو سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے ہماری روح صرف ایک موناد ہے لیکن ہمیں یہ سمجھنے کا کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم فطرت میں اکیلے ہیں قانونِ تسلسل کے لحاظ سے جس کے مطابق فطرت کے مسلسل اور تدریجی نظام میں کہیں کوئی جست یا شکست نہیں ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ جس قسم کی ہستی سے ہم اپنے اندر واقف ہیں اس طرح کی بے شمار ہستیاں مختلف مدارج حیات میں پائی جاتی ہیں قانون مماثلت کی رو سے ہمیں ہر جگہ اسی اصول کے سامنے سر تسلیم خم کرنا پڑتا ہے کہ دوسری ہستیاں بھی ہماری ہی طرح کی ہیں قانون مماثلت جس کی رو سے تمام ہستیاں ہم سے صرف درجات میں مختلف ہیں لائبنز کے نزدیک قانونِ تسلسل ہی کی ایک خاص صورت ہے اور اس کی طرح اصولِ دلیلِ مکتفی سے ماخوذ ہے۔ اگر ہم اس کے تمام ادنیٰ اور اعلیٰ مدارج میں ہستی کو زندہ نہ سمجھیں تو یہ کسی طرح سمجھ میں نہیں آسکتا کہ احساس اور شعور کس طرح پیدا ہو سکتے ہیں جس طرح کارٹیزیوں کے لئے حرکت کی آفرینش اس لئے ناقابل فہم تھی کہ وہ قوت کو نظر انداز کر دیتے تھے اسی لئے ابتداءً شعور بھی ان کے لئے ایک معمہ تھی کیونکہ نفسی زندگی کی مقابلتاً غیر واضح صورتیں ان کی نگاہ میں نہیں تھیں اور انھوں نے اس پر غور نہیں کیا کہ محرکات اور مساعی کی بہت سی ایسی صورتیں ہیں جن میں صرف اعلیٰ مدارج حیات میں واضح شعور بیدار ہوتا ہے۔ ہم اپنے اندر دیکھتے ہیں کہ واضح شعوری حالتیں تاریک غیر شعوری حالتوں سے بدلتی رہتی ہیں اسی مماثلت سے ہمیں یہ قیاس کرنا چاہئے کہ موناد ات بھی تاریکی اور وضاحت کے مختلف مدارج میں پائے جاتے ہیں، کچھ سو رہے ہیں۔ کچھ خواب کی سی حالت میں ہیں اور کچھ کم و بیش بیدار ہیں یہ قیاس ہم نے فطرت کی ہم وجودی سے قائم کیا ہے۔ ہم یہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ احساس اور ارادہ کے ملکات صرف مادے کے اسی حصے کو عطا کئے گئے ہیں جس سے انسانی اجسام بنتے ہیں ادنیٰ مدارج حیات میں بھی اس کے مماثل ملکات موجود ہونگے خواہ ہم انھیں روح کہیں یا نہ کہیں ۔ ۱۷۰۲ء کے ایک خط میں لائبنز، تمثیل کے اس

اطلاق کو اشیاء فطری کا اصول عظیم قرار دیتا ہے ؟
لائبنٹز شعوری طور پر وہی راستہ اختیار کرتا ہے جو تمام خرافیات تخیلی نظامات نے اس مفروضہ کو قائم کرنے کے لئے قائم کیا تھا کہ ہستی میں روحیت حکمراں ہے۔ اس نے بڑی وضاحت سے اس بحث کی طرف اشارہ کیا ہے جہاں سے ہر قسم کی مابعد الطبیعیاتی تصوریت کا آغاز ہوتا ہے۔ اپنے اس نظریہ میں یہ خیال اس کا رہنما ہے کہ ہستی پوری طرح قابل فہم ہے۔ اس مفروضہ سے تمام ہستی کا تسلسل اور تمام ہستیوں کی باہم مماثلت لازم آتی ہے۔ اس کے ارتقائے فکر میں ایک ایسا نقطہ تھا جس سے اس کا فلسفہ ایک دوسری سمت میں پڑ گیا اس کے دریافت کرنے کی کوشش لے کہ مادی مذاہب میں حقیقی وجود کس شے کا ہے اس کے فلسفہ کی تعمیر مادی مظاہر کی تحلیل پر قائم کر دی لیکن جب اس کو یقین ہو گیا کہ صرف کم و بیش واضح یا غیر واضح تصورات رکھنے والی ہستیاں ہی حقیقی وجود رکھتی ہیں تو مادہ اس کے لئے محض ایک ظاہری صورت رہ گیا اجسام کا وجود محض ایک حسی مظہر ہے لیکن حواس ہمیں اس امر میں کوئی دھوکا نہیں دیتے جس طرح یہ بھی بالکل دھوکا نہیں ہے کہ ہمیں سورج زمین کے گرد گھومتا ہوا معلوم ہوتا ہے مظاہر کے روابط جہاں تک قوانین کے تحت میں ہیں اس حد تک مظاہر بھی حقیقی ہیں۔ اُن کا قانون توالی ہمارے لئے ان کی حقیقت کی علامت ہے لیکن یہ قانون ہمیں اس پر مجبور نہیں کرتا کہ ہم موناڈات اور اُن کے تصورات کے ماسوا کسی اور چیز کے وجود کے بھی قائل ہوں۔ اس نقطہ پر لائبنٹز ایک بالکل نیا سلسلۂ تحقیق شروع کر سکتا تھا۔ یعنی اس بات کا امتحان کرنا کہ خالص نفسی نقطۂ نظر سے یہ فرض کر کے کہ دنیا محض تصورات کی صورت میں موجود ہے آیا ہم انھیں نتائج تک نہیں پہنچ سکتے ہیں جو اس خارجی طریقے سے حاصل ہوتے ہیں جس پر لائبنٹز پہلے چل چکا تھا۔ لیکن اس نئی تحقیق کے میدان میں اس نے قدم نہیں رکھا۔ اور جب بڑھاپے میں اس نے سنا کہ برکلے اس قسم کی کوشش کر رہا ہے تو یا بات اُس کو بظاہر متناقض معلوم ہوئی (دیکھو اُس کا خط ۱۵ مارچ ۱۷۱۵ء کا تحریر کردہ جو اس نے دے بوسے کو لکھا)۔ یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ لائبنٹز کو کبھی واضح طور پر اس کا احساس نہیں ہوا کہ کسی شے کی ظاہری صورت اور اس شے کے دیکھنے والے کے لئے اس کی صورت میں کیا فرق ہے۔ مظہر کے تصور میں

یہ دونوں باتیں داخل ہو سکتی ہیں۔ لائبنٹز مظہر شئے سے شروع کرتا ہے اور مظہر برائے مدرک پر ختم کرتا ہے۔ جب وہ جوہر کو قوت اور انفرادی وحدت ثابت کر چکا تو قانون مماثلت کے مطابق وہ اس نتیجہ پر پہنچا کہ اُس کا جوہر فعلیت متصورہ ہے۔ لیکن چونکہ یہ آخری مفروضہ اس کے سلسلۂ افکار کی آخری کڑی ہے اس لئے ہم سمجھ سکتے ہیں کہ اس نے کیوں اس کے تمام نتائج اخذ نہیں کئے لائبنٹز ہمیشہ مادی مظاہر کو اشیاء کے ہر خارجی نظام کا اظہار سمجھتا رہا۔ قانونِ تسلسل کی وجہ سے مادی دنیا کی تمام اشیاء میں باہمی تعامل ہے۔ کائنات کے ایک حصہ کے تغیرات تمام دیگر حصوں پر عمل کرتے ہیں اس سے وہ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ ہر موناد کم و بیش واضح طور پر تمام کائنات کو اپنے اندر منعکس کرتا ہے کیونکہ طبیعی کائنات کا ہر نقطہ ہر تغیر سے اثر قبول کرتا ہے جو تمام کائنات میں کہیں بھی ہوا ہو۔ موناد ات کی کثرت کے نظریہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ لائبنٹز کا فلسفہ خالص نفسی نقطۂ نظر پر قائم نہیں رہا کیونکہ وہ اگر نفسیت کے اندر ہی رہتا تو وہ صرف ایک موناد اور اس کے تصورات کا قائل ہو سکتا تھا۔ لائبنٹز کی تمام مابعد الطبیعیاتی تصوریت قانونِ مماثلت کے اطلاق سے پیدا ہوتی ہے جس سے وہ فرض کرتا ہے کہ میرے جیسے اور بھی شعور کے مرکز ہیں ؟

سوامر ڈام لوئے دن ہک اور بعض دوسرے محققین نے خوردبین کے ذریعے سے بعض چھوٹے چھوٹے عضویے دریافت کئے تھے۔ لائبنٹز نے اُن کی تحقیقات کو اپنے مفروضہ کی تجربی تائید خیال کیا کہ مظاہر بے جان مادہ میں بھی قوت زندگی اور روح موجود ہے۔ عضوی زندگی کے عالم میں نہایت ہی چھوٹی ہستیوں کا انکشاف ہوا اور وہ خود نہایت ہی قلیل مقداروں کے عالم کو دریافت کر چکا تھا جیسا کہ اس نے اپنے فلسفہ میں بھی یہ دعوی کیا تھا کہ بظاہر یک رنگ اور بے اعضا سے مادہ میں بھی ہم جنس انفرادی ہستیاں پائی جاتی ہیں اشیاء کا پیدا یا ناپیدا ہونا پیدائش اور موت اس کے لئے محض مظاہر تھے جو موناد ات کے اندرونی انقباض وانشراح یا ان کے تاریک یا مستنیر ہونے کو ظاہر کرتے ہیں۔ جوں جوں وہ لامحدود مدارج حیات سے واقف ہوتا گیا ہستی کے اندر مطلق تخلیص اور حقیقی فرق امتیازات اس کے لئے معدوم ہوتے گئے۔ لائبنٹز نے بعد میں جو کچھ لکھا ہے اس میں وہ اپنے معاصرین مذکورۂ بالا حکمائے حیاتیات کا بڑے

ذوق و شوق سے ذکر کرتا ہے؛

اپنے موناڈات کے تصور کی وجہ سے لائبنٹز اسپائنوزا کے بالکل مخالف معلوم ہوتا ہے۔ اسپائنوزا کے نزدیک صرف ایک واحد جوہر پایا جاتا ہے اور افراد کا اس سے ایسا ہی تعلق ہے جیسا موجوں کا سمندر سے لیکن لائبنٹز کے ہاں لاتعداد انفرادی قوتیں اصل حقیقت ہیں جن میں سے ہر ایک قوت اپنے مخصوص قانون کے مطابق عمل کرتی ہے اور ان کے تمام اثرات اپنی اپنی مخصوص سیرتوں سے مرتب ہوتے ہیں۔ لائبنٹز نے خود بھی اسپائنوزا سے اپنے اس اختلاف کا جا بجا ذکر کیا ہے اور اس کا نہایت واضح بیان اس کے ایک خط میں ملتا ہے جو اس نے ۱۷۱۴ء میں جور گوبے کو لکھا۔ اس میں وہ کہتا ہے "مجھے حیرت ہے کہ لوگ میری تعلیم سے اسپائنوزا کا فلسفہ کس طرح اخذ کرتے ہیں۔ موناڈات کے فلسفہ سے اسپائنوزا کے فلسفہ کی قطعی تردید ہو جاتی ہے کیونکہ جتنے موناڈات ہیں اتنے ہی جواہر ہیں حالانکہ اسپائنوزا کے نزدیک صرف ایک جوہر کا وجود ہے۔ اگر موناڈات کا وجود نہ ہو تو اسپائنوزا کا فلسفہ سچا ہو گا۔ اس حالت میں خدا کے سوا ہر شے عارضی اور اعتباری ہو گی اور خدا کے اپنے وجود کے تغیرات کے سوا اشیاء کا کوئی وجود نہ ہو گا" لائبنٹز اور اسپائنوزا دونوں جوہر کے اساسی تصور سے شروع کرتے ہیں جوہر کے تمام تعینات اور حالات لازماً اس کی اپنی فطرت سے سرزد ہونے چاہئیں۔ اور وہ کسی خارجی اثر کا نتیجہ نہیں ہو سکتے لائبنٹز اپنے ہر موناد کے متعلق اس امر پر ایسا ہی زور دیتا ہے جیسا کہ اسپائنوزا اپنے واحد جوہر کی نسبت اسپائنوزا کے لئے ایک جوہر مطلق کے تصور میں مشکل یہ تھی کہ انفرادی ہستیوں اور اغراض کی کثرت کو کس طرح سے اس کے مطابق بنایا جائے۔ دوسری طرف لائبنٹز کے تصور جوہر میں یہ دقت تھی کہ اگر ہر موناد کے حالات اس کی اپنی فطرت سے متعین ہوتے ہیں اور اگر اس کے اپنے استعمال کردہ استعارہ کے مطابق موناد میں نہ سوراخ ہیں نہ دریچہ نہ دروازے جن میں سے کوئی چیز باہر سے اندر یا اندر سے باہر جا سکے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان میں باہمی مطابقت کیسے پیدا ہوتی ہے۔ لائبنٹز کے لئے ایک مزید مشکل یہ بھی تھی کہ موناڈات کے نظریہ کو کس طرح سے اپنے دینیاتی مفروضات کے مطابق ثابت کرے۔

لائبنٹز کو یقین تھا کہ ایک واحد خیال سے یہ دونوں مشکلیں حل ہو جاتی ہیں۔ وہ اس کو امر واقعہ سمجھتا ہے کہ مختلف مونا دات کے مختلف حالات میں باہمی موافقت پائی جاتی ہے اور کائنات کی تمام ہستیوں میں موافقت کلی موجود ہے وہ اس ادراک سے شروع کرتا ہے کہ عالم طبیعی میں ایک عام تعامل پایا جاتا ہے اور یہ تجربہ اس کے اس خیال کی اساس ہے جس کی تائید اصول مماثلت سے بھی ہوتی ہے کہ مختلف افراد کے ادراکات اور تصورات باہم اس قدر موافق ہیں کہ کائنات کی ایک عام تصور کے خط و خال سب کے لئے مشترک ہیں۔ لیکن چونکہ اصل حقیقت میں صرف کثیر التعداد آزاد ہستیاں موجود ہیں جن میں سے ہر ایک کو ایک چھوٹا خدا یا دیوتا کہہ سکتے ہیں کیونکہ وہ سب زندہ ہیں اس لئے وہ کہتا ہے کہ ایک ایسی ہستی کا تصور لازمی ہے جو اس تمام موافقت کی بانی ہو۔ مقالہ میں وہ کہتا ہے کہ صرف خدا جواہر میں باہمی ربط اور اتحاد پیدا کر سکتا ہے اور صرف خدا ہی کے ذریعہ سے ایک شخص کے مظاہر دوسرے اشخاص کے مظاہر کے مطابق ہو سکتے ہیں جس سے ہمارے تصورات میں حقیقت پیدا ہوتی ہے۔ خدا نے شروع ہی سے مونادات کو اس طرح پیدا کیا ہے کہ ایک دوسرے کو نظر انداز نہیں کر سکتا۔ اُن کی باہمی موافقت کی یہی وجہ ہے کہ ماخذ مشترک ہے۔ مونادات خدا سے اسی طرح صادر ہوتے ہیں اور قوت الٰہیہ سے وہ اسی طرح انفرادی صورتیں اختیار کر لیتے ہیں جس طرح ہمارا ہر تصور ہمارے نفس کی قوت سے صادر ہوتا ہے۔ خدا کائنات کو لامحدود مختلف نقاط نظر سے دیکھتا ہے اور تکوین کے وقت اُس نے اپنے ہر نقطۂ نظر کو ایک جوہر بنا دیا۔ مونادات کی حالتیں اسی طرح ایک دوسرے سے مطابق ہوتی ہیں جس طرح کہ کوئی ایک شے کو مختلف زوایا کے نگاہ سے دیکھے۔ اس کے تمام مختلف منظروں میں ایک باطنی موافقت موجود ہوگی مونادات کی خود اختیاری اور ان کی باہمی موافقت کی توجیہ اسی سے ہوتی ہے کہ الٰہی قوت اور الٰہی فکر اُن کا باطنی جوہر ہے۔ اُن کی یہ موافقت ازلی ہے اور شروع سے مقدر ہے۔ ہر موناد خدا کے فکر تکوینی کا ایک مخصوص تصور ہے ہر موناد عالم اصغر ہے اور عالم اکبر انھی عالموں سے مل کر بنا ہے۔ لائبنٹز مابعد الطبیعیات کا کوپرنیکس ہے اس نے یہ بتایا ہے کہ عام نقطۂ نظر کے علاوہ وہ کائنات

کو بہت مختلف نقاط نظر سے دیکھا جا سکتا ہے اور اپنی اپنی جگہ ہر نقطۂ نظر صحیح ہے۔ اس کے لئے کائنات افراد سے خارج یا ان کے مابین واقع نہیں ہے بلکہ خود انھی افراد کے مجموعہ کا نام ہے۔

اس طرح سے لائبنٹز کے لئے تمام مسئلہ ایک خالق کے تصور پر آٹھہرتا ہے اور وہ فلسفہ سے دینیات کی طرف عبور کر جاتا ہے لیکن اس طرح سے اس کی مشکلات کا خاتمہ نہیں ہوتا کیونکہ پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ جس دنیا کے متعلق لاانتہا مختلف نقاط نظر ہو سکتے ہیں وہ الٰہی تصور میں کیسے پیدا ہوتی ہے اور یہ مختلف ممکن نقاط نظر الٰہی تخیل کی کوئی بیجان صورتیں ہیں لائبنٹز کے نزدیک امکان بھی ایک طرح کی حقیقت ہے جو آمادہ بہ ظہور ہے اسی لئے وہ ہر امکان کو ایک تحریک حیات تصور کرتا ہے۔ امکانات کامل تحقیقی وجود بننے میں ساعی رہتے ہیں لیکن حقیقت صرف انھیں کو نصیب ہوتی ہے جو ایک متناسب نظام کائنات میں اپنے لئے ایک موزوں مقام پیدا کر سکیں۔ امکانات میں یہ پیکار حیات اصلی وجود سے پہلے ہی واقع ہو چکتی ہے اس طرح سے ہر وجود کی فطرت اسی انداز سے ظہور پذیر ہوتی ہے جو تمام کائنات کے لئے موزوں اور متناسب ہو۔ ہم حمایت "نظام الٰہی" کی بحث میں اس نکتے کی طرف دوبارہ عود کریں گے۔ لائبنٹز کے فلسفے کی معنوی اہمیت اور اس کی وضاحت کو اس سے یقیناً نقصان پہنچا ہے کہ شروع سے آخر تک دینیاتی تصورات اس میں اس قدر حصہ لیتے ہیں۔ مسائل کو دینیاتی صورت میں بیان کرنے سے ان کے حل میں یقیناً کوئی مدد نہیں ملتی۔ ایک قسم کے احساس تقدیس کی وجہ سے ہمارے سوالات اور اعتراضات کسی قدر جلدی رک جاتے ہیں لیکن اس طرح رک جانے سے مسائل حل نہیں ہو جاتے۔ یہ صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ لائبنٹز نے اس مسئلے کو جس طرح پیش کیا ہے اس صورت میں یہ لاینحل ہے۔ اگر موناوات جواہر مطلقہ ہیں تو وہ یقیناً مخلوق نہیں ہو سکتے۔ صرف ایک فوق الفطرت تکوین کا خیال اس ظاہر تناقض کو چھپاتا ہے جس طرح لائبنٹز نے اپنے تصور جوہر کی وجہ سے موناداات کے درمیان حقیقی باہمی تعامل کو خارج کر دیا اسیطرح

اگر وہ اپنے فلسفے کو بے تناقض رکھنا چاہتا تو یہ نہ کہتا کہ موناداتت کا ماخذ ایک ایسا جوہر ہے جو ان سے مختلف ہے اس لحاظ سے شلیر ماخر کا خیال زیادہ قرین صواب تھا کہ خدا اپنے جیسے دوسرے خدا پیدا نہیں کر سکتا اگر ہم اس صاف تناقض کو نظرانداز کر دیں تو عملاً لائبنٹز اور سپائنوزا میں کوئی فرق نہیں رہتا کیونکہ موناداتت کی تخلیق کسی ایک وقت میں نہیں ہوئی بلکہ متواتر ہوتی رہتی ہے موناداتت خدا کی ذات سے مسلسل صادر ہوتے رہتے ہیں لائبنٹز اس پر زور دیتا ہے کہ خدا کی قوت فاعلہ ہے جو موناداتت میں جاری و ساری ہوتی ہے۔ لیکن سپائنوزا بھی ہر انفرادی ہستی کے ادعائے حیات اور سعی وجود کی یہی توجیہ کرتا ہے کہ ہر فرد میں یہ خدا ہی کی ذات کا جزئی انکشاف ہے۔ لائبنٹز اور سپائنوزا کے فلسفے میں یہی فرق رہ جاتا ہے کہ ایک میں ہستیوں کی انفرادیت پر بہت زور دیا گیا ہے اور ان کے ماخذ مشترک کو پس پشت ڈال دیا گیا ہے (اس ماخذ مشترک پر لائبنٹز اسی وقت زور دیتا ہے جب وہ اہل دین سے اتحاد پیدا کرنا چاہتا ہے) اور دوسرے فلسفہ میں انفرادی ہستیاں ایک ہی ہستی لامحدود کی شاخیں ہیں، جو سپائنوزا کے فلسفے کا آغاز بھی ہے اور انجام بھی ان دونوں نظامات میں اسی قسم کا فرق ہے جو زمین کی گردش کی وجہ سے اس کے متعلق دو نقاط نظر میں ہے۔ دونوں کے نزدیک ہستی کی وضع مخروطی ہے سپائنوزا کے پیش نظر اس کی چوٹی ہے اور لائبنٹز کے پیش نظر اس کا قاعدہ جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے لائبنٹز کی عقل اور اس کے اخلاق پر ایک دھبا ہے کہ اس مماثلت فکر کے باوجود وہ ایسے الفاظ میں بار بار سپائنوزا کے خلاف احتجاج کرتا ہے جن سے وہ کم و بیش ملحد ٹھہرتا ہے۔

روح اور جسم کے باہمی تعلق کے متعلق لائبنٹز کا نظریہ اس کی تعلیم موناداتت کا منطقی نتیجہ ہے ہم جسے اپنا جسم کہتے ہیں وہ موناداتت کا ایک مجموعہ ہے جن میں سے ہر موناد کا ارتقا اسی طرح اپنی ذاتی قوت اور قانون کے مطابق ہوتا ہے جس طرح ہماری اپنی روح کا۔ موافقت عامہ کی وجہ سے ہم ایک موناد کی حالت سے دوسرے موناداتت کی حالتوں کو قیاس کر سکتے ہیں عام زبان میں اسے یوں کہتے ہیں کہ ایک شے دوسری شے پر عمل کرتی ہے جس موناد کی حالت سے ہم دوسروں کے متعلق نتیجہ

نکالتے ہی اس کی نسبت ہم کہتے ہیں کہ وہ عمل کرتا ہے کسی موناد کے اندرونی ارتقا کا
رک جانا اس کی اپنی باطنی تاریکی اور ہیولانی کیفیت کا نتیجہ ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ ہر موناد
کی حالت اس کی ظلمت یا وضاحت کا درجہ اور نئی کیفیات میں عبور کرنے کی قابلیت
دوسرے موناداث کی نسبت سے ازل سے مقدر اور معین ہے اس لئے بعض
دوسرے موناداث کی حالتیں ان اندرونی موانعات کے مطابق ہوتی ہیں اور
روزمرہ کی زبان میں علتیں کہلاتی ہیں لائبنٹز جب ہم عام فہم الفاظ میں روح اور جسم کے
تعلق کو بیان کرتا ہے تو وہ انھیں دو گھڑیوں سے تشبیہ دیتا ہے جن کا وقت شروع
ہی سے ملا دیا گیا ہے اسی طرح اپنے بیان کو عام زبان کے مطابق بنانے کے لئے وہ
کہتا ہے کہ جسم ایک مرکب جوہر ہے۔ لیکن یہ بھدا طرز بیان اس کے حقیقی مفہوم کو
ادا نہیں کر سکتا۔ حقیقت میں اس کے نزدیک مادہ محض ایک مظہر اور خارجی
کثرت و تنوع کا عالم ہے جس سے موناداث کے اندرونی تغیرات حواس پر
ظاہر ہوتے ہیں۔ اصل وجود موناداث ہی کا ہے لائبنٹز کے الفاظ میں ایک شے
اس وقت دوسری کو ظاہر کرتی یا اس کی مثال پیش کرتی ہے جبکہ دونوں کے اعراض
میں ایک باقاعدہ اور مستقل نسبت پر جو کچھ موناداث میں ایک رشتۂ وحدت میں
وابستہ ہے وہ حواس کو ایک ممتد کثرت معلوم ہوتی ہے ۴ نومبر ۱۶۹۶ء کے ایک
خط میں جو اس نے ہانوور کی ایلکٹرس کے نام لکھا ہے وہ کہتا ہے "ارواح وحدتیں ہیں اور
اجسام کثرتیں۔ اگرچہ وحدتیں ناقابل تقسیم ہیں لیکن وہ کثرتوں کی آئینہ ہیں جس طرح
دائرے کے تمام خطوط ایک ہی مرکز میں آکر ملتے ہیں شعور کی حیرت انگیز فطرت
اسی وحدت پر مشتمل ہے اور اسی کی وجہ سے ہر روح بجائے خود ایک عالم ہے" لائبنٹز
نے جس سختی سے ہابس اور اسپائنوزا کی طرح فطرت کے میکانکی ربط کو پیش کیا ہے
اس کے مطابق جسم اور روح کی عام ثنویت کو قائم رکھنا محال تھا اس کے تمام
نظام کے مطابق صرف ان دونوں کے ہم ذات ہونے کا نظریہ ہی ممکن ہو سکتا ہے کہ
مطلق جوہریت کو موناداث کی طرف منسوب کر کے لائبنٹز نے اس مفروضہ
کی دقتوں میں اضافہ کر دیا ہے۔ شعور میں جو وحدت پائی جاتی ہے اس سے ادعائی
طور پر بڑی عجلت سے وہ یہ نتیجہ اخذ کر لیتا ہے کہ شعوری ہستی ایک مطلق اور ناقابل

فنا وحدت ہے جو کسی شے کو خارج سے قبول نہیں کر سکتی۔ جسم کو ذہن پر قیاس کرتے ہوئے اگر وہ ذہن کو بھی جسم کی مماثلت پر قیاس کرتا تو اس حقیقت کے فرض کرنے کی ضرورت اس کو محسوس ہوئی کہ انفرادی شعور اپنی حیرت انگیز وحدت کے باوجود باقی ہستیوں کے ساتھ باہمی تعامل رکھتا ہے۔ اور یہ امر اسی قانون تواتر سے لازم آتا ہے جس پر اس نے بہت زور دیا ہے لیکن فرداً فرداً ہر موناد پر اس کا اطلاق کیا ہے اور موناداتِ کی باہمی نسبتوں پر اُس کا اطلاق نہیں کیا لائبنز کے نزدیک ارتقا محض ایک نشر یعنی لپٹی ہوئی چیز کا کھلنا ہے اس نظریہ کے مطابق کسی انفرادی عضویہ کی تدریجی آفرینش نہیں ہوئی۔ وہ شروع ہی سے موجود ہے اس کی پیدائش اور نشو ونما اسی امر پر مشتمل ہے کہ یکے بعد دیگرے اس کے غلاف ہٹتے جائیں۔ اور اس میں زیادہ وسعت پیدا ہوتی جائے ؟

اپنے زمانہ کے اکثر دیگر فلاسفۂ فطرت کی طرح لائبنز بھی نظریۂ لف کا قائل ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک تخم حیات دوسرے کے اندر پایا جاتا ہے اور یکے بعد دیگرے مسلسل پیدائشوں میں یہ غلاف ہٹتے جاتے ہیں اسی طرح سے عالم ذہنی میں بھی دوران ارتقا میں کوئی نیا مواد حاصل نہیں ہوتا بلکہ پہلے مواد ہی میں جو شروع میں تاریک اور ہیولانی تھا وضاحت پیدا ہوتی جاتی ہے۔ لائبنز کے نزدیک نئے مراکز اور نئے موناداتِ نہیں پیدا ہو سکتے۔ یہاں پر عقدہ کو حل کرنے کی بجائے لائبنز نے اُسے کاٹ ڈالا مسئلہ انفرادیت کے عقدے شاید ہمارے فکر سے کبھی بھی حل نہو سکیں لیکن ان کو کاٹ ڈالنا یقیناً اُن کو حل کرنے کے مرادف نہیں ہو سکتا ؟

لیکن اسپائنوزا کے خلاف احتجاج کی طرح یہ طریق عمل بھی اُس قوت فکر کا نتیجہ ہے جس سے لائبنز نے انفرادیت کا تصور قائم کیا۔ کسی اور مفکر میں یہ تصور ایسے واضح اور شاندار انداز سے نہیں ملتا۔ جوہر کے تصور میں اُس نے جو یہ تبدیلی پیدا کی کہ انفرادی عناصر حیات پر اُس کا اطلاق کیا یہ سترھویں صدی سے اٹھارھویں صدی کی طرف دوران عبور کی ایک امتیازی خصوصیت ہے۔ متصوفانہ تسلیم و رضا اور مطلق قوتوں کے سامنے اظہار اطاعت کرنے کی بجائے ہم دیکھتے ہیں کہ ہر فرد

آزادانہ طور پر اپنے خیالات میں وضاحت پیدا کرنے کی کوشش کر رہا ہے اور
اپنی فطرت کے انکشاف میں ساعی ہے۔ یہ عالمِ فکر کا ایک بہت بڑا انقلاب ہے
جو خارجی دنیا کے انقلاب کا پیش خیمہ ہے۔ لائبنٹز کے نظام فلسفہ میں ایک مفروضہ
ایسا ہے جو دوسرے بڑے نظامات میں بھی پایا جاتا ہے یعنی یہ کہ ہستی کامل طور
پر معقول ہے۔ دینیاتی تخیلات ہوں یا ریاضیات اور نیچرل سائنس ان سب میں
اصول دلیل مکتفی اس کا رہنما ہے۔ یہ مفروضہ اُس نے آئندہ صدی کے لئے بھی
چھوڑا جس کا وہ صحیح معنوں میں ایک پیشرو ہے۔

نفسیات اور نظریۂ علم

لائبنٹز کے شعور کی مماثلت پر زور دینے سے اور اسے اپنی مابعد الطبیعیاتی
تصوریت کی اساس قرار دینے سے یہ لازم آتا ہے کہ ڈیکارٹ کی طرح اس کا نقطۂ
آغاز بھی تجربۂ باطنی یا بلاواسطہ مشاہدۂ نفس ہے اس کا تمثیلی فلسفہ یہیں سے شروع
ہوتا ہے لائبنٹز خود بھی اس سے پوری طرح آگاہ تھا کہ یہ اس کے فکر کا نقطۂ آغاز ہے
اسی لئے اس نے اس پر خوب غور کیا ہے Nouveaux Essais مضامین جدیدہ
اس موضوع پر اس کی اہم ترین تصنیف ہے۔ مناظرانہ حیثیت سے ہم اس کی پوری
طرح داد نہیں دے سکتے جب تک کہ لاک کے نظریۂ علم پر بحث کرنے کا موقع نہ
آئے کیونکہ حقیقت میں یہ لاک ہی کے نظریات کا جواب ہے۔ تاہم اس کی ایک
اہمیت یہ بھی ہے کہ اس سے نفسیات اور نظریۂ علم کے متعلق لائبنٹز کے خیالات کا
پتہ چلتا ہے بلکہ یوں بھی کہنا بیجا نہ ہوگا کہ اس میں لائبنٹز نے اپنے عام فلسفیانہ خیالات
کی تصدیق کی کوشش کی ہے کیونکہ تمہید میں اس نے بیان کیا ہے کہ وہ موناداتی
کے نظریے کو برطرف کرکے خالص تجربے کی بنا پر اپنی تعمیر فکر قائم کرنا چاہتا ہے
سب سے پہلے جو سوال پیدا ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ آیا روح اپنی اصلی حالت
میں لوحِ سادہ کی طرح ہوتی ہے یا نہیں۔ لائبنٹز اپنے مقالات Discours
میں بہت پہلے اس پر بحث کر چکا تھا اور اس نتیجے پر پہنچ چکا تھا کہ لوح بے نقش کا

تصور غلط ہے اور غیر صحیح مشاہدے پر مبنی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ روح کی ہلکی اور تاریک حرکتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے اور صرف ان واضح شعوری کیفیتوں پر نظر رکھی جاتی ہے جو ایک عرصے تک خارجی تجربات کے اثر کرنے کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔ کارٹیزی اور تجربی دونوں گروہ اس غلطی کے مرتکب ہوئے ہیں ہمارے احساسات میں جتنا کم فرق ہوتا ہے اتنا ہی باقی شعور کے مقابلے میں کوئی ایک شعوری کیفیت کم واضح اور ممتاز ہوتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ شعوری زندگی جس قدر تاریک ہوتی ہے اسی قدر ہم آسانی سے اس کو نظر انداز کر دیتے ہیں صحیح اور باریک مشاہدے سے ہم شعور اور لے شعوری کے حدود قائم کرنے میں زیادہ محتاط ہو جائینگے۔ ظلمت اور وضاحت کے مابین لامحدود مدارج ممکن ہیں۔ لائبنٹز نفس کے ان تاریک تغیرات کو جو کبھی واضح شعور میں نہیں آتے، اپنی اصطلاح میں "ادراکات" کہتا ہے اُن ادراکات میں بھی ایک واحد کیفیت اس کثرت کی شیرازہ بند ہوتی ہے۔ ادنیٰ ترین ہستیاں اسی درجۂ حیات میں ہوتی ہیں۔ جب تک احساس واضح نہ ہو جائے اور اس کے ساتھ حافظہ وابستہ نہ ہو جائے تب تک لائبنٹز اس کے لیے شعور کی اصطلاح استعمال نہیں کرتا۔ حیات نفسی کا اعلیٰ ترین درجہ ارادی توجہ یا تامل ہے جو تاریک ادراکات کی طرف منعطف ہوتا ہے ان تین مدارج کا بہترین بیان اس کے چھوٹے رسالے (Princes de la nature et de la grace) میں پایا جاتا ہے۔ لیکن فعلیت اور خود کاری ہر درجۂ حیات میں پائی جاتی ہے۔ ہماری تاریک ترین کیفیتوں میں بھی فعلیت موجود ہوتی ہے۔ جس طرح کوئی ایسی لوح نہیں ہو سکتی جو اپنی مخصوص فطرت اور ساخت کی وجہ سے تحریر پر کوئی اثر نہ ڈالے اسی طرح ہماری فطرت بھی شروع ہی سے ایک مخصوص صورت رکھتی ہے غیر ارادی اور جبلی طور پر ہم بعض اصول کا استعمال کرتے ہیں جن سے شعوری طور پر ہم بہت بعد میں آگاہ ہوتے ہیں ہم متناقضات کو رد کر دیتے ہیں پیشتر اس سے کہ ہم نے کبھی رفع نقیضین کا اصول سنا ہو جس طرح ہماری فطرت میں بعض عملی جبلتیں ہیں اسی طرح بعض نظری جبلتیں بھی ہیں تحفظ ذات کا جذبہ اور دوسروں کی مدد کرنے کی خواہش ہم میں غیر ارادی طور پر پائی جاتی ہے ہم اپنی ذات کے متعلق جتنا جانتے ہیں اس سے بہت کچھ زیادہ اس میں موجود

ہے نفس میں بھی مادی فطرت کی طرح چھوٹی چھوٹی مقداروں سے ملکر واضح اور محسوس
شئے بنتی ہے۔ جس طرح حرکت یک بیک عدم سے وجود میں نہیں آتی اسی طرح شعور
بھی عدم محض سے پیدا نہیں ہوتا۔ استقلال قوت کی رو سے لائبنٹز روح کی حیات مسلسل
کا قائل ہے شعور یا عدم شعور وضاحت یا ظلمت، سب کیفیتوں میں روح موجود ہے۔ نفسی زندگی
کا بظاہر ناپید ہوجانا حقیقت میں ایک زیادہ تاریک اور زیادہ ابتدائی حالت کی طرف تغیر کا
نام ہے اس سوال کا کہ آیا نفس میں حضوری تصورات پائے جاتے ہیں، وہ یہ جواب
دیتا ہے کہ نفس میں جبلی میلانات پائے جاتے ہیں جن کا تحقق اس وقت ہوتا ہے جب
تجربہ ان کے لئے مواقع پیش کرتا ہے اور یہ میلانات تمام نظری اور عملی فعلیت کی بنا
ہیں۔ شعور کے ایسے تاریک عناصر کی مثال میں جنھیں ہم آسانی سے نظر انداز کردیتے
ہیں وہ جسم کے ان ہلکے احساسات کو پیش کرتا ہے جو وظائف اعضا کے ساتھ
وابستہ ہوتے ہیں اور ہماری عام حالت پر ان کا اثر ہوتا رہتا ہے۔ ہمارے خارجی
حواس میں یقیناً زیادہ وضاحت پائی جاتی ہے ہمارے محسوسات مادے کی
حرکتوں سے جن کے وہ مطابق ہیں بہت مختلف ہوتے ہیں لیکن لائبنٹز کہتا ہے کہ ہمارے
احساسات صرف بظاہر بسیط معلوم ہوتے ہیں لیکن حقیقت میں وہ بھی مادی حرکات کی طرح مرکب ہوتے ہیں اس کے نظریہ کے مطابق جو چیز واضح
طور پر شعور میں آتی ہے وہ مبہم عناصر سے مرکب ہوتی ہے مثلاً سمندر کے تلاطم کا شعور
ہزارہا امواج کے ہلکے ہلکے احساسات سے ملکر ایک بڑے احساس کے طور پر
محسوس ہوتا ہے۔ اگر ہم توجہ کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا۔ کہ ہم کبھی مطلقاً بے احساس
نہیں ہوتے، ہماری روح کی فعلیت مسلسل جاری رہتی ہے ہلکے ہلکے احساسات
ہمیشہ ہم میں پائے جاتے ہیں اور روح کی مسلسل فعلیت کا باعث ہوتے ہیں ہماری
کیفیت شعوریت ہی پورے طور پر خالی یا بے امتیاز نہیں ہوتی۔ لوگ محض اسی لئے
بے امتیاز شعور کے قائل ہو جاتے ہیں کہ شعور کے خفیف امتیازات کی طرف
وہ توجہ نہیں کرتے۔ بعض اوقات غیر ارادی طور پر دائیں یا بائیں طرف منہ
موڑ لیتے ہیں جب کہ مظاہر کسی خاص طرف حرکت کرنے کی کوئی خارجی وجہ موجود نہیں
ہوتی۔ ہماری فطرت ہمیشہ زیادہ تسکین کے حصول میں ساعی رہتی ہے۔ ہم ہمیشہ
ایک بیتابی سی محسوس کرتے رہتے ہیں اور کامل تسکین کو نہ پاکر تبدیلی حالت کی کوشش

کرلتے رہتے ہیں۔ یہی بے تابی توسن حیات کے لئے مہمیز ہے اور اسے پوری طرح ہم تب ہی محسوس کرلتے ہیں جب کہ یہ بے تابی تکلیف اور الم کی حالت تک پہنچ جاتی ہے۔ ہم ہمیشہ چھوٹے چھوٹے موانعات پر غالب آنے میں مصروف رہتے ہیں جن میں مسلسل ہمیں اپنی قوت کو صرف کرنا پڑتا ہے۔ ان چھوٹے چھوٹے موانعات اور بیتابیوں کے بغیر لذت کا احساس ہی ممکن نہیں مسلسل مزید تسکین کی خواہش لذت کی حالت میں بھی ہمیں ایک کیفیت پر نہیں ٹھیرنے دیتی اور ہل من مزید کا تقاضا جاری رہتا ہے۔ یہی ہلکے ہلکے احساسات ایک شخص کی زندگی کے مختلف زمانوں میں رابطہ پیدا کرتے ہیں کیونکہ واضح شعوری حالتیں اکثر متناقض معلوم ہوتی ہیں جس طرح ایک ہی فرد کی مختلف حالتوں کے ربط اور امتیاز کی توجیہ ان ہلکے احساسات سے ہوتی ہے اسی طرح مختلف افراد کے درمیان جو ربط اور امتیاز ہے اُس کی توجیہ بھی یہی احساسات کرتے ہیں اگر روح کی اصلی حالت کو ہم لوح سادہ سے تشبیہ دے سکیں تو بھی اس کا اقرار کرنا پڑیگا کہ کوئی دو لوحیں ایک جیسی نہیں ہیں۔ اگر ہم چھوٹے چھوٹے امتیازات کو نظر انداز نہ کریں تو ہمیں تمام کائنات میں کوئی دو چیزیں پوری طرح ایک جیسی نہیں ملینگی۔ دو انسان تو درکنار کسی درخت کے کوئی دو پتے بھی ایک جیسے نہیں ہوتے۔ دو چیزوں کو ایک جیسا سمجھنا ہماری جہالت کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ان مبہم احساسات میں جن کا ایک فرد کو پوری طرح شعور نہیں ہوتا باقی تمام ہستی اپنے آپ کو اس پر منکشف کرتی ہے اور اس کی حالت کو متعین کرتی ہے اور ان سب کیفیتوں سے وہ فرد خود واقف نہیں ہوتا۔ یہی احساسات اس کو باقی تمام ہستی سے متحد کرتے ہیں۔ کائنات سے یہ اتحاد خواب میں بھی منقطع نہیں ہوتا۔ خواب اور بیداری میں محض ایک درجہ کا فرق ہے۔ توجہ کے رخ کا پھر جانا بھی ایک قسم کی نیند ہے۔

مقادیر اقل کی اہمیت کی طرف توجہ دلا کر لائبنز نے نفسیات کی بہت خدمت کی ہے اس لئے مشاہدۂ نفس کے لئے بالکل ایک نیا عالم کھولدیا جس کے مطالعہ کیلئے ہمارے پاس کوئی ایسا آلہ نہیں جیسے کہ خارجی مشاہدہ کے لئے خوردبین ہے اس کے اس نظریے سے ایسے نقاط نظر ممکن ہوگئے جن سے عام تصور سے

بہت زیادہ ہستی کے ذہنی پہلو کا تسلسل قابل قبول ہو گیا۔ شاید اتنے زبردست تسلسل کا خود لائبنٹز کو بھی اندازہ نہیں تھا کیونکہ اس نے موناڈات کو بے دریچہ قرار دیا تھا جس کی وجہ سے وہ باقی کائنات سے غیر شعوری طور پر اثرات قبول نہیں کر سکتے۔ موناڈات میں باہم صرف یہی فرق ہے کہ ان میں سے بعض کی اندرونی حالت زیادہ واضح ہے اور بعض کی کم اور خود ایک ہی فرد کی مختلف حالتوں میں بھی یہی فرق ہے کہ ان کے درجۂ وضاحت میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ اس نظریہ سے ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ تنویر کی صدی شروع ہونے والی ہے۔ جس کا اعتقاد یہ ہے کہ سب کچھ پہلے سے موجود ہے اس سے واقف ہونے کے لئے صرف نور کی ضرورت ہے۔ لائبنٹز اور اس کے تابعین کا تمام فلسفہ اسی رجائی بنا پر تعمیر کیا گیا ہے۔

اس امر کو ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے کہ نفسیات میں لائبنٹز نے نفسی زندگی کا اس سے بہت گہرا نظریہ پیش کیا ہے جو عقلیت اور عہد تنویر کی اساس فکر تھا۔ اول یہ کہ کائنات کا مظروف لامحدود ہے اگرچہ وہ مبہم صورت میں نفس کا معروض ہو۔ اور اس کا کامل تعقل ایک محدود ہستی کے لئے ناممکن ہو۔ مزید براں وہ احساسات اور تصورات کے علاوہ نفس کے اندر ایک اور آزاد عنصر کے وجود کو بھی پیش کرتا ہے یعنی نئے احساسات کی طرف عبور کرنے کی تحریک اور رجحان۔ اس حد تک وہ سعی یا ارادے کو انسان کا جوہر تسلیم کرتا ہے اور یہ ایک ایسی سعی ہے جو کبھی ختم نہیں ہو سکتی۔ جذبات کے متعلق اس کے خیالات میں کسی قدر تذبذب پایا جاتا ہے۔ کبھی تو وہ جذبات کو مبہم تصورات سمجھتا ہے جو عقل کی تنویر کے بعد ناپید ہو جانے چاہئیں اور کبھی وہ ان کو تصورات اور تاثرات حظ والم دونوں سے الگ خیال کرتا ہے اور کہتا ہے کہ جذبات میلانات ہیں۔ تصورات جن کے محرک ہوتے ہیں اور الم کا تاثر ان کے ساتھ شامل ہوتا ہے اور اس لحاظ سے سعی ناتمنا ہی یا ارادے سے ان کا گہرا تعلق ہے۔

اپنی ذات کے مشاہدہ سے ہمیں وہ ابتدائی حقائق امری حاصل ہوتے ہیں جن سے ہمارے سلسلۂ فکر کا آغاز ہوتا ہے۔ پہلے لازمی یا اولی حقائق ہم کو علینی قضایا میں حاصل ہوتے ہیں علینی قضایا سے مراد ایسے قضیے ہیں جن میں موضوع اور محمول

ایک ہی واحد تصور کی دو صورتیں ہوتی ہیں۔ ابتدائی حقائق امری اور اولیاتی صداقتوں میں یہ بات مشترک ہوتی ہے کہ اُن کے اندر ایک بلاواسطہ نسبت پائی جاتی ہے حقائق امری میں یہ بلاواسطہ نسبت فہم اور اس کے معروض کے درمیان ہوتی ہے اور اولیاتی صداقتوں میں موضوع اور محمول کے درمیان۔ دونوں حالتوں میں یہ بلاواسطہ اضافت اس امر کا ثبوت ہوتی ہے کہ ہم اس سے زیادہ یقینی بات تک نہیں پہنچ سکتے لائبنٹز بہت پہلے سے اولیاتی صداقتوں اور امری حقیقتوں میں امتیاز قائم کرچکا تھا۔ ۱۶۸۷ء ہی میں اپنے ایک خط میں جو اُس نے کون رنگ کو لکھا اُس نے اس فرق کو بیان کیا جہاں وہ کہتا ہے کہ تمام اصول اولیہ میں یہ بات ہونی چاہیے کہ وہ قضایائے عینی میں تحویل ہوسکیں۔ اسی لحاظ سے اُس نے اصول متعارفہ کو عینی اور اولیاتی میں تقسیم کیا۔ عینی قضایا کی اہمیت یہ ہے کہ جو دوسرے قضایا ان میں تحویل ہوسکیں ان میں بھی وہی ہمت پیدا ہو جاتی ہے۔ جو عینی قضایا میں پائی جاتی ہے اس لحاظ سے لائبنٹز کا یہ تقاضا ہے کہ ہمارے تمام ابتدائی مفروضات جہاں تک کہ ان میں عینیت نہیں پائی جاتی قابل ثبوت ہونے چاہئیں جس حد تک کہ لاک نے حضوری تصورات کی اس لحاظ سے تنقید کی ہے کہ وہ تاثر یا آسائش فکر کا نتیجہ ہیں وہاں تک لائبنٹز بھی اسی سے متفق ہے۔ لیکن لاک نے حقائق کو واجب اور ممکن میں تقسیم نہیں کیا۔ لائبنٹز کی اصطلاح میں جب کوئی صداقت حضوری بھی ہو تو بھی نفس کو اُس کی طرف متوجہ کرنا لازمی ہے پیشتر اس کے کہ اُس کا احساس ہوسکے۔ حضوری حقائق بھی دوسرے حقائق کی طرح صرف سیکھنے سے حاصل ہوسکتے ہیں نفس میں وضاحت پیدا کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے اور کامل وضاحت صرف عینی قضیوں میں پائی جاتی ہے۔ لائبنٹز نے اصول عینیت پر زور دینے سے منطق کی بڑی خدمت کی ہے کیونکہ ارسطاطالیسی اور مدرسیتی منطق ارتفاع نقیضین کے قانون سے آگے نہیں بڑھی تھی۔ اس لئے ایک ایسی منطق کا خاکہ پیش کیا جس میں ہر قضیہ عینیت کی نسبت سے وضع کیا جاتا ہے اور اس طرح سے ایک ایسے منطقی اسلوب کی پیش بیانی کی جسے ہمارے زمانہ میں بون اور جےونز انگریزی منطقیوں نے اختیار کیا ہے لیکن منطق کا یہ خاکہ ۱۸۴۰ء تک شائع نہیں ہوا اس لئے فلسفہ پر اس کا کوئی اثر نہوا۔ فکر مجرد میں اصول عینیت اور عالم تجربہ میں

واقعات کا مطابق قانون ربط و تلازم جو قانون دلیل مکتفی کا تقاضا ہے صداقت کا معیار ہے۔ جس طرح سے لائبنٹز نے سب سے پہلے اصول عینیت کو ایک اساسی منطقی اصول کے طور پر پیش کیا اسی طرح وہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے اصول تعلیل کو امور واقعہ کی نسبتوں کا خاص اصول ہونا ثابت کیا۔ اس طرح سے اس نے ایک ایسے اصول کو نمایاں کیا جو تمام حقیقی علم کی بنیاد ہے۔ وہ قانون تعلیل اور خالص منطقی اصولوں میں ایک بیّن فرق قائم کرتا ہے اور اس طرح سے اس کی ماہیت پر ایک جامع بحث کرنے کے لئے تیار ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ کوئی منطق صوری کا اصول نہیں ہے اور نہ ہی اس کو تجربہ میں سے اخذ کر سکتے ہیں لیکن اس کے باوجود یہ ایک عقلی اصول ہے اور امور واقعہ کی تمام نسبتوں کے متعلق صحیح ہے۔ فوق الفطر عالم میں بھی اس کی صداقت ویسی ہی ہے جیسی کہ فطری عالم میں۔ اب سوال یہ ہے کہ کس طرح ممکن ہے اس سوال کا جواب لائبنٹز بعد میں آنیوالوں کے لئے چھوڑ گیا۔ اس نے صرف یہ کام کیا کہ اچھی طرح تعلیل کر کے تعلیل کے تصور کو عام منطقی اور طبعی اصولوں کے ساتھ خلط ملط نہیں کیا۔ اس سے پہلے یہ تصور ان کے ساتھ مخلوط چلا آتا تھا۔ استدلالی وجہ اور علت کے مابین بھی اس لئے کوئی واضح امتیاز قائم نہیں کیا اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ یہ اصول اصول عقل بھی ہے اور واقعات کی اضافتوں کے متعلق بھی صحیح ہے۔ اس کے ساتھ ہی ایک خیال یہ بھی وابستہ ہے کہ واقعات کے قوانین عقل الٰہی کی شہادت دیتے ہیں جو دنیا کی خالق ہے۔

لائبنٹز تمام عمر اسی خیال میں لگا رہا کہ فکر کا الف بے تیار کرے جس کا طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے تمام علم کی پوری طرح تحلیل کریں۔ یہاں تک کہ اس کے اساسی تصورات اور عناصر اور لازمی شرائط تک پہنچ جائیں۔ یہ بھی ممکن ہونا چاہیئے کہ ایک موزوں نظام علامات کے ذریعہ سے ہم ایک عام علمی زبان بنائیں جو تمام قسم کے تصورات کے لئے ویسا ہی کام دے جیسا ریاضی کی علامتیں مقداروں کے لئے کام دیتی ہیں۔ یہ زبان منطق بھی ہو محیط العلوم بھی ہو اور صرف نحو بھی۔ اس کے ذریعہ سے ہم اپنے معلومات کو ایک مرکز پر بھی لا سکیں اور اس کے ذریعہ سے نئے انکشافات بھی کر سکیں۔ رفتہ رفتہ جب اولیاتی اور ممکن حقائق کا فرق اس پر واضح ہونا

گیا وہ اس عام علمی زبان کے خیال کو اولیاتی تصورات تک محدود کرتا گیا بہت سی کوششوں کے باوجود اس تجویز نے تکمیل کی صورت اختیار نہ کی۔ غالباً اس کی ایک وجہ بھی تھی کہ اس کو یہ اندازہ ہو گیا کہ صحیح معنوں میں ایسی لسان علامات کے لئے یہ مقدم ہے کہ ہمارا علم مکمل ہو چکا ہو۔ لیکن اس تجویز سے اوعائی فلسفہ کی امتیازی خصوصیت واضح ہوتی ہے؛

حمایت انتظام الٰہی۔ (Thedicee)

بحیثیت ایک مفکر کے لائبنٹز کا کام یہ تھا کہ فطرت کے میکانکی تصور کی تردید کرنے کے بغیر فکر کو اس سے باہر نکال لے جائے۔ اس لئے اس مقصد کو پورا کرنے کے لئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ میکانکی قوتوں کا عمل بھی خاص غایتوں سے متعین ہوتا ہے اور میکانکی علل و معلولات کے تدریجی سلسلہ کو ہم ذرائع اور مقاصد کا ایک تدریجی سلسلہ قرار دے سکتے ہیں۔ ہر مقام پر کائنات کا جوہر ایک سعی اور ایک ارتقا ہے اس خیال کے ذریعہ سے جو نہ صرف میکانیت اور مقصدیت میں توافق پیدا کرتا ہے بلکہ مختلف مونادات ارواح اور اجسام کو بھی باہم موافق بناتا ہے۔ اس کا خیال تھا کہ عقل اور مذہب کی بھی تطبیق ہو سکتی ہے۔ اُسکا اعتقاد تھا کہ نہایت کٹر راسخ الاعتقادی کے تقاضے بھی اس کے فلسفہ سے پورے ہو سکتے ہیں۔ اسی زمانہ میں لائبنٹز کا ایک ہم عصر مصنف مذہبی مسئلہ پر بڑا زور دے رہا تھا۔ لائبنٹز اس کا نہایت ادب کرتا تھا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں کہ پیر بیل، دین و دانش کے درمیان موافقت کا قائل نہیں تھا اور قائم شدہ عیسائی مذہب کے مسائل کو خاص طور پر مخالف عقل سمجھتا تھا۔ اپنے اس خیال میں وہ مسئلہ شر پر بڑا زور دیتا تھا اور کہتا تھا کہ مانی کے مذہب کا یہ مسئلہ کہ خیر اور شر دونوں ازلی اور مستقل ہستیاں ہیں بہ نسبت عیسائیت کے تجربہ کے بہت زیادہ موافق ہے۔ لیکن اعتقاداً وہ مروجہ عیسائیت کے سامنے سر تسلیم خم کرتا تھا لائبنٹز کی ذہین شاگرد ملکہ پرشیا بیل کے اعتراضات سے اس قدر مضطرب ہوئی اس نے لائبنٹز سے درخواست کی کہ اُن کی تردید کرے۔ لائبنٹز نے اپنے آپکو

اس کام کے لئے۔ پوری طرح آمادہ پایا اُس لئے جب سے لکھنا شروع کیا تھا حمایت انتظام الٰہی کا مسئلہ اُس کے پیش نظر تھا مسئلہ یہہ تھا کہ اگر یہ تسلیم کریں کہ کائنات کا خالق قادر مطلق خبیر مطلق اور عاقل مطلق ہے تو کائنات میں طبیعی اور اخلاقی شر اور نقصان جو ہمارے تجربہ میں آتا ہے ایسے خدا کی ہستی کے کس طرح موافق ہو سکتا ہے۔ کئی سال پیشتر اُس نے اس مضمون پر ایک تصنیف کا خاکہ تیار کیا تھا۔ بیل کی کتاب کے جواب میں اور ملکہ کے تقاضہ سے اس نے ایک کتاب لکھی جسکا عنوان ہے Essais de Theodicee sur la bonte de Dien la liberta de Lhomme et l'origine der dermal مضامین مشتمل بر حمایت فضل و رحمت الٰہی۔ اختیار انسانی و مبدء شر" جو ۱۷۱۰ میں اسٹرڈم میں شائع ہوئی؛

بیل کے اس دعوی کے جواب ہیں کہ مذہب کے مسائل پر اعتقاد رکھنا چاہئے حالانکہ وہ عقل کے خلاف ہوتے ہیں لائبنٹز نے مخالف عقل اور ماوراے عقل ہونے میں فرق قائم کیا۔ یہ امتیاز اس کی اُس تقسیم سے تعلق رکھتا ہے جو اُس نے حقائق سرمدیہ اور حقائق امری میں کی۔ حقائق سرمدیہ کی بناء قانون عینیت پر ہے اور حقائق امری کی بناء اصول دلیل مکتفی پر۔ کوئی اعتقاد جو اس قابل ہے کہ اس پر یقین کیا جائے پہلی قسم کے حقائق عقلیہ کے خلاف نہیں ہو سکتا مثلاً خدا کا وجود اُسی حالت میں ممکن ہو سکتا ہے اگر تصور خدا کا تضمن یعنی جو صفات خدائی کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں تاہم متناقض نہوں لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی خیال ہمارے اکتسابی تجربہ سے بلند تر ہو کیونکہ مظاہر کے ربط کا منطقی لزوم جو قانون دلیل مکتفی کے ذریعہ سے ہم پر منکشف ہوتا ہے ہمیشہ مقید اور مشروط ہوتا ہے۔ لائبنٹز کے نزدیک نیچرل سائنس کے اصولوں کی توجیہ بھی صرف ربوبیت اور مقصدیت سے ہو سکتی ہے۔ حقائق ممکنہ ہی کا حصول یعنی اصول دلیل مکتفی ہم کو تجربہ سے باہر لیجاتا ہے کیونکہ مونا دات کا توافق اور تمام واقعات کا قانون کے مطابق واقع ہونا صرف ایک ایسی مطلق ہستی ہی کے ذریعہ سے سمجھ میں آسکتا ہے جس نے کائنات کو عقل کی بنا پر بنایا ہے۔ ہر انفرادی شے اور ہر جزئی واقعہ فی نفسہ ایک عارضی حادثہ ہوتا ہے۔ ہم سلسلۂ وجود علل سے کسی نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے۔ اور اصول دلیل مکتفی کے تقاضا کو کامل طور پر پورا نہیں کر سکتے

جب تک کہ ہم ایک ایسی علت اولی تک نہ پہنچ جائیں جو آپ ہی اپنی علت ہے۔ خدا نے یہ عالم اپنی عقل سے منتخب کر کے بنایا۔ اس حقیقی عالم کے علاوہ کتنے اور عالم ممکن ہو سکتے تھے۔ جب خدا نے اسی کو معرض وجود میں لانے کے لئے منتخب کیا تو اس کی یہی وجہ ہو سکتی تھی کہ یہ بہترین عالم ہے۔ لیکن بہترین عالم کے یہ معنی نہیں ہیں کہ اس میں تاریک پہلو یا نقائص موجود نہ ہوں بلکہ اس کے نقائص اس کے کمالات کے مقابلے میں ناپید ہو جائیں۔ ہر ممکن کائنات جو محدود ہستیوں پر مشتمل ہو نقائص سے مبرا نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ محدود ہستی میں حدود کا پایا جانا لازمی ہے، اس لئے لامحدود الٰہی فطرت اس میں پوری طرح متحقق نہیں ہو سکتی۔ محدودیت سے جو ایک وجودیاتی نقص ہے ایک طرف الم پیدا ہوتا ہے جو طبیعی نقص ہے اور دوسری طرف گناہ جو اخلاقی نقص ہے۔ اس لحاظ سے ایک حد تک نقص کا ماخذ خود خدا ہی ہے لیکن خدا کا ارادہ اس کا مصدر نہیں کیونکہ خدا کا ارادہ ہمیشہ خیر ہی کے لئے ہوتا ہے بلکہ خدا کی عقل اس کا ماخذ ہے جس میں ازل سے تمام ممکن کائناتوں کی مثالیں موجود ہیں۔ خدا نے صرف حقیقی وجود کی تکوین کی، امکانات کی تکوین نہیں کی۔ بدی کا اصل ماخذ وہ نقص ہے جو محدود ہستیوں کی ہر ممکن کائنات میں لازماً موجود ہوگا لیکن خدا کے تکوینی انتخاب کی وجہ سے اس نقص کی مقدار اقل ممکن ہے اور اعلیٰ ترکمال کو نمایاں کرنے اور اس کو وجود میں لانے کا ایک ذریعہ ہے۔ لائبنٹز کا تصور حقیقت میں وہی ہے جو یعقوب بوہمے کا تھا سوائے اس کے کہ بوہمے کا بیان زیادہ خرافیاتی اور رنگ آمیز ہے۔ اور جیسا کچھ لائبنٹز نے بھی کہا ان دونوں کا تخیل پیر بیل سے زیادہ جدا نہیں کیونکہ یہ دونوں اس کی طرح دو نواسیس کے قائل ہیں۔ فرق صرف اتنا ہے کہ ان دونوں کا خیال ہے کہ یہ دونوں نوامیس ایک خدا میں متحد ہو سکتے ہیں، بیل کے نزدیک ان کے لئے دو خداؤں کا ماننا لازمی ہے۔ لائبنٹز اور بوہمے کے نزدیک خدا کی فطرت میں امکانات کے مابین تنازع للبقا ہوتا ہے، جو موجودات کی جنگ کی تمہید ہے۔

بیل نے یہ کہا تھا کہ تجربہ اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ دنیا میں الم اور گناہ پایا جاتا ہے اور اس سے مانی کے نظریہ کو تقویت حاصل ہوتی ہے لیکن اگر اولیانی

نقطۂ نظر سے عالم پر غور کریں تو ہم اس کی اساسی وحدت کی طرف مائل ہوتے ہیں۔
لائبنٹز اس پر مجبور ہوا کہ تجربہ عالم کے مشاہدے سے اپنے نظریے کی شہادت پیش کرے
اکثر اوقات تو وہ بس اسی پر اکتفا کرتا ہے کہ یہ بہترین ممکن عالم ہے کیونکہ اگر یہ بہترین
نہ ہوتا تو خدا اسے کیوں تکوین کے لئے منتخب کرتا وہ اس اعتراض کو نظر انداز کر دیتا
ہے جو اس سے پیدا ہوتا ہے اور جسے کئی سال بعد لائبنٹز کے مخالف ترین مفکر
شوپن ہار نے اٹھایا کہ اگر منتخب شدہ عالم بہترین بھی ہو تو اس سے یہ ثابت
نہیں ہوتا کہ وہ اتنا خیر تھا کہ تکوین کے قابل ہو۔ ہو سکتا ہے کہ سرمدی امکانات کی
سعیٔ تحقق یا تحریک وجود ہی فی نفسہ ایک بدی ہو۔ لائبنٹز کو یہ ثابت کرنا پڑیگا کہ موجودہ
عالم اس قابل تھا کہ اسے ضرور جامۂ ہستی پہنایا جائے اور ایک جامع اور کلی نظر
میں اس میں نور اور کمال بہ نسبت ظلمت اور نقص کے زیادہ پایا جاتا ہے۔ وہ ہمیں
تاکید کرتا ہے کہ صرف ایک جزو کو دیکھ کر کائنات کے متعلق کوئی رائے قائم نہ کریں
کل شی کی نسبت صرف کلی نقطۂ نظر سے کوئی حکم لگا سکتے ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی ایک اکیلا
سُر سمع خراش ہو لیکن پورے نغمے کے اندر وہ نہایت عمدہ اثر پیدا کرے۔ اگر تھوڑا
سا حصہ چھوڑ کر باقی تمام تصویر کو ڈھانپ دیا جائے تو وہ حصہ رنگوں کا ایک بے معنی
اجتماع معلوم ہوگا لیکن مکمل تصویر کے عام تاثر کے تعین میں وہ ایک لازمی اور لابدی جزو ہوگا۔ کھانے
میں ایسے مسالے بھی ہوتے ہیں جنہیں اگر الگ کر کے چکھیں تو تلخ اور بدمزہ معلوم ہوں
لیکن تمام کھانے کے اندر وہ بڑی لذت پیدا کر دیتے ہیں اب سوال یہ ہے
کہ ہم اپنی نگاہ میں کتنی وسعت پیدا کر سکتے ہیں۔ لائبنٹز کا جواب یہ ہے کہ ہستی لامحدود ہے تمام ہستی
جس غایت کے تحقق میں مصروف ہے اس تک ہم کبھی نہیں پہنچ سکتے ہم کائنات کے ایک نہایت قلیل اور
گزشتنی حصے سے واقف ہوتے ہیں اور شاید یہ وہی حصہ ہو جس میں نقص و بدی کی اکثریت پائی جاتی ہے
ہم یہ کیسے فرض کر سکتے ہیں کہ کائنات میں صرف انسانی اغراض مد نظر ہیں یا انسانی نصب العین اہم ترین ہیں خدا کے
مقاصد تمام کائنات پر حاوی ہیں جس میں انسانوں کے علاوہ لامحدود دیگر مخلوقات بھی داخل ہیں
کیا ہم یہ چاہتے ہیں کہ خدا اس عظیم الشان اور لامحدود خلقت کو اس لئے بدل دے یا منسوخ کر دے کہ
یہ ہمارے لئے الم اور گناہ کا باعث ہوتی ہے درانحالیکہ تمام اشیا میں اور خیر و شر میں
ایسا گہرا ربط ہے کہ اگر ٹارکوِن Tarquin جرم نہ کرتا یا یہودا مسیح کے ساتھ بیوفائی

نہ برتتا تو بعد کا تاریخی ارتقا بالکل مختلف ہوتا۔ خدا نے کائنات میں افراد پیدا کئے ہیں لیکن ہر فرد خود اپنے اعمال کی علت ہے۔ سرچشمۂ ہستی خدا نے پیدا کیا لیکن اس میں سے جو رو بہتی ہے وہ اس نے پیدا نہیں کی۔ اگرچہ اس کو معلوم تھا کہ اس چشمے میں سے کس قسم کی ندی بہیگی لیکن اس نے اسے پیدا کیا کیونکہ جس عالم میں اس کا وجود ہوگا وہ تمام ممکن عالموں میں سے بہترین ہے۔ یہودا کی دغا بازی کے بغیر مسیح کی موت انسانوں کے لئے کفارہ نہ ہوتی اکثر لوگ جو دنیا کی بدی پر زور دیتے ہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ بدی اور تکلیف توجہ کش ہوتی ہے اور جس خیر سے ہم لذت اندوز ہوتے ہیں اس کا احساس عادت کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ہے۔

رکاوٹوں کا ہونا نہایت ضروری ہے تاکہ ہماری فعلیت کو متواتر کوئی نہ کوئی محرک ملتا رہے اور ہم غافل و بے حس نہ ہو جائیں خوش نصیب لوگوں اور فرشتوں کو بھی مزاحمت کی ضرورت ہے کیونکہ اگر مزاحمت نہ ہوگی تو وہ بھی غافل اور احمق ہو جائینگے۔ اگرچہ ہستی مسلسل اور متناسب ہے تاہم عملاً یہی مفید ہے کہ بظاہر ان میں ربط کہیں کہیں منقطع معلوم ہو اور معاملات ناموزوں اور بے تعلق معلوم ہوں۔ ان ظاہری بے ربطیوں کی وجہ سے فکر کو ورزش کا موقع ملتا ہے اور کل کائنات کے حسن میں اضافہ ہوتا ہے۔ لائبنٹز ابدی سزا کے نظریہ کو بھی جائز ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کل ہستی میں نور و کمال کی کثرت کی وجہ سے اگر اکثر آدمی ابدی سزا بھی بھگتیں تو بھی لامتناہی مجموعۂ مسرت کے مقابلہ میں ان کی تکلیف نہایت بے مقدار ہوگی۔ آیا ہستی میں بحیثیت مجموعی کمال میں ترقی ہوتی ہے یا اس کا کمال حالات متغیرہ کی صورت کی ایک تبدیلی کا نام ہے ایک ایسا سوال ہے جس کا لائبنٹز کوئی جواب نہیں دیتا۔ لیکن اس کو یقین ہے کہ جو لوگ ہستی کو وسیع اور عقلی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں وہ ضرور اشیاء کے حسن و کمال اور ان کے ارتقائے مسلسل کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں یہ خوشی قضا و قدر کے سامنے رواقئین کی تسلیم و رضا سے بہت مختلف ہے۔

بغیر جانے ہوئے لائبنٹز نے اپنے ارادہ سے زیادہ ہیگل کے نقطۂ نظر کی حمایت کردی نہ صرف یہ کہ ایک معنی میں لائبنٹز بھی ڈولوا میسر کا قائل ہے بلکہ وہ اس امر میں بھی ہیگل سے قریباً اتفاق رائے پر مجبور ہے کہ اگر ہم اپنے آپ کو محض تجربہ تک

محدود رکھیں تو دینیاتی رجائیت کو قائم رکھنا نہایت دشوار ہے۔ لائبنٹز کا یہ اقرار کہ ہستی لامحدود ہے اور ہمارا علم محدود حقیقت میں ثبوت و استدلال کی سپر اندازی ہے۔ اس کو کیسے معلوم ہو سکتا ہے کہ کائنات کے دوسرے حصوں میں اشیاء کا کیا حال ہے یہاں پر وہ ایمان کی طرف رجوع کرتا ہے جو اس امر کا اقرار ہے کہ یہ مسئلہ عقل سے حل نہیں ہو سکتا۔ اپنے خط میں جو "حمایت انتظام الہٰی" ہی کے زمانہ کا لکھا ہوا ہے وہ کہتا ہے "کہ ہم سلسلۂ اشیاء کی صرف چند کڑیاں دیکھ سکتے ہیں اور ہمیں صرف وہی حصہ نظر آتا ہے جس میں نقص اور بدی بہت زیادہ ہے اور اس لئے ہمارے دماغ کی آزمایش اور ورزش کے لئے نہایت موزوں اور خدا سے اظہار محبت کے لئے نہایت مناسب ہے" لیکن جزو سے کل کی طرف مراجع آنے سے اس مسئلہ کی گرہ نہیں کھلتی۔ کیونکہ لائبنٹز کا نظام فلسفہ ایسا ہے جس کے مطابق کائنات میں ہر نقطہ پر ایک جسم اور روح موجود ہے۔ اس نظام کے مطابق فرد کو کل پر قربان کر دینا ہرگز جائز اور ممکن نہیں ہو سکتا۔ انفرادی موناداات کی تکلیف اس سے غائب نہیں ہو جاتی کہ کائنات کے نظام کے حسن کے لئے ان کی تکلیف ایک ذریعہ کا کام کر رہی ہے افراد موناداات کو جو زندگی عطا کی گئی ہے وہ اس کی بجا طور پر شکایت کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ جہنم میں رہنے کی بجائے اگر وہ نہیں پیدا ہوتے تو اچھا تھا خواہ کائنات کے حسن نظم کے لئے ان کا جہنم میں رہنا ناگزیر ہی ہو خود لائبنٹز میں مقادیر اقل اور انفرادی اختلافات کا جو احساس تھا اگر وہ اس سے صحیح منطقیانہ استدلال کرتا تو دینیاتی رجائیت میں پھنسا نہ رہتا۔

فلسفۂ قانون

اخلاقیات اور فلسفۂ قانون کے متعلق لائبنٹز کے خیالات اس کے عام فلسفہ سے بہت گہرا تعلق رکھتے ہیں اسکی موناداات اس تصور میں ختم ہوتی ہے کہ تمام ہستی ایک شہر الہٰی ہے یا خدا کی مملکت ہے جس کا اساسی اصول عدل ہے اور میکانیت کی تمام قوتیں اس عدل کے تحقق کے لئے کام کر رہی ہیں۔ مقصدیت کا

نقطۂ نظر اُس کے نظریہ کائنات اور اس کی اخلاقیات دونوں میں پایا جاتا ہے۔

اخلاقیات اور فلسفۂ قانون جو دونوں کے فطری حق کے تصور کے اندر داخل ہیں ان کی بناء مسرت کے بلا واسطہ جبلی جذبہ پر قائم ہے۔ لذت کے ہر تاثر کے ساتھ ایک ترقی یا ایک کمال وابستہ ہوتا ہے جو یا اضافۂ قوت پر مشتمل ہوتا ہے یا قوتوں میں زیادہ موافقت کے حصول سے وابستہ ہوتا ہے۔ لائبنٹز کی صرف ایک ہی چھوٹی سی تصنیف جرمن زبان میں ہے جس کا نام "سعادت" ہے اُس میں وہ کہتا ہے کہ کمال کا اظہار قوت کار میں ہوتا ہے کیونکہ تمام ہستی ایک مخصوص قوت کا نام ہے اور قوت جتنی زیادہ ہو اتنی ہی ایک ہستی بلند تر اور آزاد تر ہو جاتی ہے۔ مزید برآں قوت کے اندر ایک یہ بات بھی داخل ہے اتنی ہی وہ کثرت میں وحدت اور وحدت میں کثرت پیدا کر دیتی ہے کیونکہ قوت کی وجہ سے ایک ہستی دوسری ہستیوں پر حکمراں ہو جاتی ہے اور اُن کی نمائندہ ہو جاتی ہے۔ کثرت میں وحدت ہی کا نام موزونیت یا موافقت ہے۔ لائبنٹز کی مراد یہ ہے کہ لذت کا احساس زندگی کی قوتوں کی ثروت اور موافقت سے پیدا ہوتا ہے۔ خواہ ہم ان قوتوں سے آگاہ ہوں یا نہ ہوں مسلسل احساس لذت کا نام مسرت یا سعادت ہے۔ سعادت کے لئے دانائی لازمی ہے جس سے عقل کی روشنی اور ارادہ کی ورزش سرزد ہوتی ہے۔ غیر ارادی کوششیں بھی اسی سمت کی طرف جاتی ہیں لائبنٹز اس خیال میں گروئیس کا ہم زبان ہے جسے وہ بے مثال گروئیس کے نام سے یاد کرتا ہے کہ انسان کی فطرت میں نہ صرف اپنی مسرت کے لئے بلکہ دوسروں کی مسرت کے لئے بھی ایک غیر ارادی تحریک موجود ہے دوسروں کی سعادت سے جو لطف حاصل ہوتا ہے اس لئے کہ اُن کی سعادت کو ہم اپنی سعادت محسوس کرتے ہیں اُسے محبت کہتے ہیں۔ بے غرض محبت بھی اسی لئے ممکن ہے کہ دوسروں کی سعادت کا اثر ہماری اپنی سعادت پر ہوتا ہے ارسطو کی پیروی میں لائبنٹز بھی عدل کو اساسی فضیلت سمجھتا ہے اور اس کی نسبت کہتا ہے کہ عدالت عقلمندوں کی خیرات ہے۔ محبت مقصد کو متعین کرتی ہے اور دانائی اس کے حصول کے ذرائع بتاتی ہے عدل یہ ہے کہ حقدار کو اس کا حق پہنچ جائے اور اسباب حیات کو ٹھیک طور پر تقسیم کیا جائے امور عامہ کا انتظام اور افراد کی ملک کی داد وستد انصاف

سے ہو۔ آئینی اور تقسیمی عدل کی بنا یہ اصول ہے کہ تمام انسانوں کو فائدہ پہنچے اور اس خاص قانون یا عدالت سے الگ چیز ہے جس کا مقصد جماعت میں امن کو قائم رکھنا ہے۔

باوجود اس کے کہ لائبنٹز کسی حد تک قدیم اور مدرسیتی خیالات سے کام لیتا ہے اس کے فلسفۂ قانون میں بعد میں آنے والے فلسفہ کی پیش بینی بھی جھلکتی ہے مسرت عامہ یا فلاح عامہ کو قانون اور اخلاق کی غایت قرار دے کر وہ اس فلسفے کا پیشرو بن گیا جو افادیت کے نام سے موسوم ہے اس کے خیالات سے ہمیں کمبرلینڈ کا فلسفہ یاد آجاتا ہے اور جب اس نے اپنے ایک معاصر شافٹسبری Shaftsbury کے خیالات کو اپنے تفکرات سے مماثل پایا تو خوش بھی ہوا اور متعجب بھی

اگرچہ لائبنٹز کی اخلاقیات اور فلسفۂ قانون کی بنا خالص نفسیاتی ہے تاہم اس کی رائے میں وہ مذہب کے امر وہی سے مستغنی نہیں ہو سکتے وہ گروٹیس Geotius سے متفق ہے کہ اخلاق اور قانون خدا کی بے اصول مرضی پر مبنی نہیں ہو سکتے۔ لیکن تمام اعلیٰ ترین اصول قوانین کی طرح اخلاق اور قانون کے احکام بھی اصل میں فکر الٰہی سے صادر ہوئے اور ارادۂ الٰہی سے قائم ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ بے غرض محبت میں اپنی مسرت کی طلب کے ساتھ دوسروں کی مسرت کی طلب بھی وابستہ ہوتی ہے لیکن ایسے لوگ مستثنیات میں سے ہوتے ہیں۔ عاقبت میں الٰہی جزا و سزا کو تسلیم کئے بغیر یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ اخلاقی خوبی اور ذاتی مفاد ہمیشہ ایک دوسرے کے مطابق ہوتے ہیں۔ لہٰذا اخلاق کی ضمانت کے لئے فطری مذہب کی ضرورت ہے فطری مذہب انسانی اخلاق اور قانون کے لئے بلند ترین نقطۂ نظر پیش کرتا ہے کیونکہ اس سے ہمارے خیالات اور توقعات میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے کہ ہم اسی الٰہی قانون پر کاربند ہیں جو تمام ہستی میں عمل کرتا ہے۔

اس کے تمام نظام فلسفہ کی طرح لائبنٹز کے فلسفۂ قانون میں بھی یہ خیال بہت نمایاں ہے کہ افراد کے مابین ایک موافقت پائی جاتی ہے یہی خیال اس کی تمام تحقیقات کا رہنما تھا اور یہی خیال نئی صدی کو اس سے ورثے میں ملا جس کے فکر کیلئے کئی حیثیتوں سے لائبنٹز کا نظام ایک نوعی مثال ہے۔

باب ہفتم

کرسچین ولف (Bhristian Wolff)

لائبنٹز نے جو کچھ اپنے خطوط اور رسالوں میں بیان کیا اس کی رسائی صرف چند لوگوں تک تھی ولف نے اسی مواد کو سطحی طور پر پھیلا کر اور مرتب کر کے کئی جلدیں تیار کر دیں ولف کا اپنے زمانے پر بہت اثر ہوا کیونکہ اس کی وجہ سے عقلیات کا بہت وسیع حلقوں میں رواج ہو گیا اور اس نے اصول دلیل تحقیق کو تمام شعبوں پر عائد کیا۔ لائبنٹز زیادہ تر فرانسیسی یا لاطینی میں لکھتا تھا اگرچہ ایک وقت اس کا یہ ارادہ تھا کہ حمایت انتظام الٰہی کو جرمن زبان میں لکھے کیونکہ بقول خود اس زبان میں فلسفیانہ دوشیزگی پائی جاتی ہے، لیکن ولف نے اپنی تصانیف جرمن زبان میں لکھیں اور ایک حد تک اس زبان میں فلسفیانہ مصطلحات کا موجد ہوا ایک قسم کا عام پسند اور عام فہم فلسفۂ ولف اٹھارھویں صدی کی المانی تنویر عقلیت کا ایک لازمی عنصر تھا۔ سترھویں صدی کے نظامات کے اکثر خیالات وُلف کے ذریعے سے تعلیم یافتہ جمہور تک پہنچ گئے۔ ایک دوسری قسم کے خیالات انگلستان کی طرف سے آئے جن کا محرک جون لوک (John Locke) کا فلسفہ تھا۔

کرسچین ولف سنہ ۱۶۷۹ میں برسلا (Breslau) میں پیدا ہوا اس نے دینیات کے علاوہ ریاضیات اور فلسفے کا مطالعہ کیا اور سنہ ۱۷۰۶ میں ہالے Halle

کی یونیورسٹی میں فلسفے کا پروفیسر ہو گیا اگرچہ وہ خاص طور پر فلسفہ ہی کا درس دیتا تھا۔ وہ ڈیکارٹ اور لائبنٹز کی تصانیف سے خاص طور پر متاثر ہوا اور شیرن ہوزن کے ذریعے سے سپائنوزا کا بھی اس پر اثر ہوا کیونکہ سپائنوزا کا نام لئے بغیر شیرن ہوزن نے اس کے نظریۂ علم کو اپنی کتاب طب ذہنی Medicina Mentis میں ذرا کھول کر بیان کر کے شائع کر دیا تھا۔ ولف کو یہ برا معلوم ہوتا تھا کہ لوگ اسے لائبنٹز کا پیرو کہیں اور اس میں کوئی شک نہیں کہ لائبنٹز کے بہت سے خیالات کو اس نے کئی حیثیتوں سے بدل بھی دیا تاہم جس فلسفے کو اس نے جرمن یونیورسٹیوں میں رائج کیا اور جو کانٹ کے زمانے تک چھایا رہا اس کا لائبنٹز اور وُلف دونوں کے نام سے اکٹھا موسوم ہو کر لائبنٹز وُلفی Leibnitz Wolffian فلسفہ کہلانا بالکل بجا تھا۔ لائبنٹز کے فلسفہ کی اصلی حقیقت اس کی مابعد الطبیعاتی تصوریت نظریۂ مونادات ایسی چیز نہیں تھی جس سے ایک ایسا عام فہم سا نظام قائم کر لیا جاتا جیسا کہ وُلف نے کیا یہ خیال کیا کہ طبیعیات کو اس تخیل سے دینیات کے موافق بنایا جائے کہ کائنات ایک عظیم مشین ہے جو الٰہی اغراض کو پورا کرنے کے لئے بنائی گئی ہے۔ اور موافقت مقدرہ کے ذریعہ سے خدا نے شعوری زندگی کے ساتھ اس کی مطابقت پیدا کر دی ہے۔ وُلف اور لائبنٹز دونوں کے فلسفہ میں پایا جاتا ہے۔ کائنات کو ایک ایسا کل فرض کیا گیا ہے جو افراد پر مشتمل ہے اور ایسے قوانین پر چلتا ہے جن کی اساس خدا کی ذات میں ہے۔ اس نظام کی منطقی بنیاد اصول دلیل مکتفی ہے۔

یہہ ایک دلچسپ امر ہے کہ وُلف نے نہ صرف ادعائی فلسفہ کو عام پسند بنایا بلکہ اس کی تکمیل بھی کی۔ لائبنٹز نے یہہ ایک نہایت اہم قدم اٹھایا کہ قانون عینیت اور قانون دلیل مکتفی کو دو الگ الگ اصول قرار دیا جن میں سے پہلا عقلی صداقتوں کے لئے ہے اور دوسرا اموری صداقتوں کے لئے ہے۔ وُلف نے یہ کوشش کی کہ حقائق امور کو حقائق عقلی سے مستخرج کرے۔ وہ اس کو بدیہی ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جو کچھ واقع ہوتا ہے اسکی

ایک وجہ یا علت ہوتی ہے اور اس کا خیال ہے کہ یہ لائبنیز کی غلطی تھی کہ اسنے اصول دلیل مکتفی کا کوئی ثبوت نہیں دیا جو خود اس کے نظام اور دیگر بڑے نظامات میں اس قدر اہمیت رکھتا ہے۔ ڈلف نے جو ثبوت دیا ہے وہ حسب ذیل ہے "جہاں پر کوئی وجہ نہیں پائی جاتی وہاں کچھ نہیں ہے جس سے ہم یہ سمجھ سکیں کہ یہ شئے کیوں ہے اس حالت میں صرف یہی ہو سکتا ہے کہ وہ عدم سے وجود میں آئے لیکن چونکہ یہ ناممکن ہے کہ کوئی شئے عدم سے وجود میں آئے اسلئے جو کچھ بھی ہے اس کے ہونے کی ایک مکتفی وجہ" یہ معلوم کرلینا نہایت آسان ہے کہ اس ثبوت سے دور لازم آتا ہے کیونکہ یہ کہنا کہ کوئی چیز عدم سے وجود میں نہیں آسکتی اس کہنے کے مرادف ہے کہ ہر شئے کی ایک وجہ یا علت ہوتی ہے اور یہی بات تو تھی جس کا ثبوت چاہئے تھا۔ لیکن اسی قسم کے سلسلہ فکر کے ذریعہ سے ڈلف نے ادعائیت کا ایک مکمل نظام قائم کرلیا اس کے نزدیک تمام یقینی علم کی بنا ر آخر میں ارتفاع نقیضین کا اساسی اصول ہے۔ اس طرح فلسفہ ایک ایسا نظام قوانین بن جاتا ہے جو خالص منطقی بنیاد پر قائم ہو۔ اگر ہم ڈلف کے ساتھ کوئی ناانصافی نہ کرنا چاہیں تو ہمیں اس کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ ارتفاع نقیضین کا اصول تمام تجربی عقائد کا ضامن اور تمام استناج کا کفیل ہے۔ ایک ہی وقت میں کسی شئے کا ادراک ہونا اور نہ ہونا دونوں یکجا نہیں ہو سکتے ہر ادراک میں یہ تقاضا پورا ہونا چاہئے ڈلف کی ہرگز یہ خواہش نہیں کہ تمام سائنس کو منطق صوری میں تحویل کردے لیکن وہ یہ بتانے کی کوشش کرتا ہے کہ عقلی اصول ہر جگہ مساوی ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عقلیت کا دور شروع ہوگیا ہے۔

ڈلف نے صرف کائنات کے نظریہ ہی میں نہیں بلکہ دینیات میں بھی اس اصول کو استعمال کیا ہے جس طرح سے وہ اصول دلیل مکتفی سے طبعیات کے اصول اخذ کرتا ہے مثلاً قانون جمود اور قانون تسلسل فطرت کہ فطرت یک لخت ایک حالت سے مطلقاً مختلف حالت میں عبور نہیں کرتی اور اگر وہ ایسا کرے تو ایک حالت سے

دوسری حالت میں عبور ناقابل فہم ہو جائے۔ اسی طرح وہ اس اصول سے نہ صرف خدا کی ہستی کا انتاج کرتا ہے کہ کائنات کی کوئی ایسی وجہ اور علت ہونی چاہیئے جو خود آپ اپنی وجہ یا علت ہو بلکہ ایسے شرائط بھی اس اصول سے اخذ کرتا ہے۔ وحی و الہام جن کے مطابق ہونے چاہئیں کوئی ایسی معین علامتیں ہونی چاہئیں جن کے ذریعہ سے یہ وحی کو بیکار تخیلات اور جھوٹے دعووں سے ممتاز کر سکیں وحی خدا کے کمال کے خلاف نہیں ہو سکتی اس لیئے لازماً اس کے اندر متناقضات نہیں ہو سکتے اگرچہ وحی ایک معجزہ ہے اور اس لحاظ سے ممکن حقائق یا امری حقائق کے خلاف ہے لیکن وہ لازمی اور واجبی حقائق کے خلاف نہیں۔ خدا یہ کر سکتا ہے کہ سورج کو اپنی جگہ پر قائم کر دے لیکن دائرے میں محیط دائرہ سے قطر کی جو نسبت ہے اس کو وہ ہرگز نہیں بدل سکتا ۔ڈولف یہہ کہتا ہے کہ ایسی دنیا جس میں معجزات شاذ و نادر واقع ہوں کامل تر ہے بہ نسبت اس دنیا کے جس میں وہ اکثر واقع ہوں۔ کیونکہ معجزات کے لیئے صرف قدرت کی ضرورت ہے لیکن نظام فطرت قائم کرنے کیلئے قدرت کے علاوہ دانائی کی ضرورت ہے جو کہ کل نظام کو مدنظر رکھے اور صرف جزئیات میں رد و بدل نہ کرتی رہے۔

ولف خود اصول دلیل مکتفی کا شکار ہو گیا ہالے Halle کے متقی Pie prhic Theologiacy ڈولف کے عقلی فلسفے کو خطرناک سمجھتے تھے۔ یونیورسٹی میں ایک لکچر میں ڈولف نے چینی حکیم کنفیوشس کے فلسفے کی بہت تعریف کر دی کہ اس نے بڑے فلسفۂ اخلاق کی تعلیم دی اس پر ایک طوفان بپا ہو گیا۔ کہتے ہیں کہ بادشاہ فریڈرک ولیم اول کو ولف کے خلاف کرنے کے لیئے اس کے دشمنوں نے انسانی اعمال میں قانون دلیل مکتفی کی ایک یہ مثال دی کہ ڈولف کے نظریہ کے مطابق اگر بادشاہ کے لشکر کے سپاہی بے اجازت لشکر کو چھوڑ بھاگیں تو ان کے بھاگنے کی ضرور کوئی کافی وجہ ہو گی اس لیئے ان سے کوئی باز پرس نہ ہونی چاہیئے۔

وُلف اپنی خود نوشتہ سوانح عمری میں بیان کرتا ہے کہ اس کے دینیاتی دشمنوں کی تصانیف میں سے بادشاہ کو ایک اقتباس دکھایا گیا جہاں اس کے نظریۂ جبر سے یہہ نتیجہ نکالا گیا تھا۔ ۱۷۲۳ء میں ایک شاہی فرمان شائع ہوا جس کے مطابق وُلف بدیں وجہ اپنے عہدہ سے برخاست کر دیا گیا کہ اس کے نظریات ملحدانہ ہیں اور اس کو یہ حکم دیا گیا کہ اڑتالیس گھنٹے کے اندر اندر شاہی حدود سے باہر ہو جائے اور اگر اس کی خلاف ورزی کرے تو رسی سے اس کا گلا گھونٹ دیا جائے اس کے بعد وہ ماربرگ چلا گیا جہاں وہ علمی مشاغل میں مصروف رہا۔ یہاں تک کہ فریڈرک ثانی نے جو خود اس کے مدّاحوں میں سے تھا اس کو ہالے واپس بلا لیا جہاں وہ تا دم مرگ ۱۷۵۴ء تک درس دیتا رہا۔

کتاب چہارم

انگریزی فلسفہ تجربی

تمہید

فلسفے کے نظامات عظیمہ کی بنا یہ اعتقاد تھا کہ نئی تعمیرات فکر کے لئے کافی مواد اور وضاحت فکر موجود ہے۔ ازمنۂ متوسطہ کا تصور کائنات جو نشاۃ جدیدہ کی تحقیقات اور جدید سائنس کی آفرینش سے فنا ہو گیا ہے اس کی جگہ جدید نظام کائنات پیش کیا جا سکتا ہے۔ ایک لحاظ سے یہ اعتقاد و اعتماد بے بنیاد نہیں تھا۔ نئی تحقیقوں نئے طریقوں اور نئے اصولوں نے یقیناً افکار انسانی کی ایک خاص سمت میں رہنمائی کی کہ نہایت اہم مسائل کا حل مستقبل میں اسی سمت میں واقع ہے۔ اور سترھویں صدی کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس نے نہایت قوی استدلال سے نفس اور مادہ کے متعلق نہایت اہم مفروضات قائم کئے لیکن نقاد مفکرین کی نظر اس امر کی طرف مبذول ہوئی کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ مختلف قسم کے مفروضات ممکن ہیں اگرچہ جن مفکرین نے نہایت اعتماد اور ذہانت و فراست سے نظامات فکر قائم کئے تھے انھوں نے ماہیت فکر اور

اس کے انداز عمل پر بھی بحث کی تھی لیکن ان کے ہاں نظریۂ علم کی بحث اپنے اپنے نظام کے لئے محض ایک تمہید تھی ادعائی عجلت میں وہ فکر پر محض ایک سرسری نظر ڈال کر معمائے کائنات کے حل میں مصروف ہو جاتے تھے۔ تاریخ فلسفہ میں کلاسیکل انگریزی فلسفہ کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس نے علم انسانی کے ارتقا اور اس کی صور و مقدمات سے تفحص و امتحان کو ایک الگ اور مستقل مسئلہ بنا دیا اب تک مسئلۂ علم مسئلۂ وجود کے اندر دبا چلا آتا تھا لیکن جوان لوک John Locke اور اس کے تابعین نے اس کو الگ نکال کر اس کی ایک آزادانہ حیثیت قائم کر دی ان لوگوں نے نظریۂ علم کو مابعد الطبیعیات سے مقدم کر دیا اگر ہم کانٹ کی تقلید میں ادعائیت سے وہ انداز تفکر مراد لیں جس میں ہم اپنے علم کے شرائط و حدود کا کافی امتحان کئے بغیر اپنے تصورات کو ماہیت اشیا کی تحقیق میں استعمال کرنے لگتے ہیں اور انتقادی فلسفے سے وہ انداز تفکر مراد لیں جو ہستی کے متعلق تخیلات قایم کرنے سے پہلے خود ملکۂ علم کی تحقیقات کرتا ہے، تو انتقادی فلسفہ معین طور پر جون لوک سے شروع ہوتا ہے۔ ادعائیت اور انتقادیت کے خالص فلسفیانہ تخالف کی پشت پر ایک زیادہ جامع تاریخی تخالف پایا جاتا ہے۔ انتقادیت میں صرف فلسفیانہ نظامات ہی تنقید کا موضوع نہیں ہوتے ہر مسلم اور مستند شخص یا روایت اور ہر موجودہ قوت پر تنقید کی روشنی ڈالی جاتی ہے۔ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں کہ فلسفے میں ایک جوہر ثابت کا تصور سیاسی زندگی میں سلطان مطلق کے مماثل تھا اب عہد تنقید کے ساتھ آزادی کا دور آیا لائبنٹز کے موناداﺕ اس حقیقت کی علامت تھے کہ فرد اپنی انفرادی خودی میں خود اختیار ہو گیا ہے۔ یہی تحریک حریت جون لوک میں اور زیادہ نمایاں ہو گئی جب اس نے اور زیادہ واضح اور سادہ صورت میں سائینس تعلیم، مملکت اور کلیسا کے مستندات اور روایات پر ایک گہری اور وسیع نظر تحقیق ڈالی۔ لائبنٹز اور ولف نے اصول دلیل مکتفی کو قائم کیا اور جا بجا اس کا اطلاق کیا۔ جون لوک اور اس کے تابعین نے تمام

اصولوں کا یہاں تک کہ اصول دلیل مکتفی کا بھی پورا پورا امتحان کیا۔
نظریۂ علم سے متعلق اس زور و شور کی تحقیق کے دوش بدوش ہم دیکھتے ہیں کہ اخلاقی مسئلے پر بھی بہت گہری نگاہ ڈالی گئی اس انگریزی تجربی گروہ میں اخلاقیات کو بہ نسبت اس کے بہت زیادہ آزادانہ حیثیت حاصل ہوئی جو ان بڑے نظامات میں ممکن ہو سکتی تھی جن کی اصل غرض ان کو حیات انسانی کے حدود سے بہت ماوراء لے جاتی تھی۔ اس گروہ کے تجربی اصول تحقیق کی وجہ سے فلسفیانہ اخلاقیات کی اساس کا نہایت گہرا امتحان کیا گیا۔

باب اوّل

جون لوک JOHN LOCKE

سوانح حیات اور خصوصیات

پہلا نقاد فلسفی اسی سال میں پیدا ہوا جس سال میں کہ سب سے بڑا ادعائی فلسفی اس دنیا میں آیا۔ جون لوک ۲۹ اپریل ۱۶۳۲ء کو برسٹل Bristol کے نواح میں پیدا ہوا۔ اس کا باپ وکیل عدالت تھا۔ مگر یہ امر اس کو ملکی جنگ میں پارلیمنٹ کی طرف سے بطور ایک کپتان حصہ لینے سے مانع نہیں ہوا۔ اس کے باپ نے اسے جو تعلیم دی وہ اس قسم کی تھی کہ تعلیم پر اپنا دور آفریں مضمون لکھتے ہوئے اس نے بہت سی ذاتی یادداشتوں کو استعمال کیا۔ یہہ نکتہ کہ والدین کے سامنے بچہ کی اطاعت رفتہ رفتہ بڑھتے ہوئے دوستی کے آزاد تعلق تک پہنچ جانا چاہئے لوک کے اپنے والد سے ذاتی تعلقات نے اس کو سمجھایا اس کے برخلاف مدرسہ میں اور یونیورسٹی میں اس کو جو تجربات ہوئے ان کو وہ اپنے فلسفہ میں تقلید کے لئے نہیں بلکہ ان سے پرہیز کرنے اور ان کو ترک کرنے کے لئے بیان کرتا ہے چھ مہینے تک وہ ویسٹ منسٹر میں رہا جہاں اس نے نہایت سخت صرفی

نحوی طریقہ سے کلاسکل زبانوں کی تعلیم حاصل کرنے اس کو بعض چیزوں زبانی یاد کرنے
سے بڑی اذیت پہنچتی تھی اور اس سے بہت تکلیف ہوتی تھی کہ اسے ایسے
مضمونوں پر لاطینی میں مضامین لکھنے پڑتے تھے جنھیں وہ خود نہیں سمجھتا تھا
طبیعیات کی کوئی تعلیم نہیں ہوتی تھی۔ صرف موسم گرما میں شام کے کھانے کے
بعد تھوڑا سا جغرافیہ پڑھایا جاتا تھا رٹ لگانے سے کوئی چیز یاد کرنے اور
زبانوں کی تعلیم کو گرامر سے شروع کرنے کے خلاف اس نے جو کچھ لکھا
ہے وہ اس کے اپنے مدرسی تجربوں نے اس کو سمجھایا۔ جب سنہ ۱۶۵۲ء میں
جب وہ آکسفورڈ گیا تو اس نے مطہریت (puritanism) اور مدرسیت
کا وہاں پر بہت غلبہ پایا۔ لوک کو ان دونوں سے کوئی تسکین حاصل نہیں
ہوئی۔ اس نے بعد میں خود بیان کیا ہے کہ ڈیکارٹ کے تصانیف
کا مطالعہ اس کی فلسفیانہ گہرائی کا باعث ہوا۔ اس مطالعہ سے اس کی بہت
ہمت افزائی ہوئی کیونکہ اب تک مدرسی فلسفے میں جو وہ کچھ زیادہ ترقی
نہیں کر سکا تھا تو اس کو خیال ہو گیا تھا کہ مجھ میں فلسفیانہ قابلیت ہی شاید
موجود نہیں ہے۔ اس نے گسنڈی اور ہابس کا بھی مطالعہ کیا اور اس
کے ذہنی ارتقا میں ان دونوں کا بھی حصہ ہے۔

یہ زمانہ آکسفورڈ میں بڑی رواداری کا زمانہ تھا۔ تمام پروٹسٹنٹوں
کو نہ صرف جان اون یونیورسٹی کے چانسلر کی طرف سے بلکہ الیور کرامول
مقتدر محافظ مملکت کی جانب سے آزادی خیال کا حق عطا کیا گیا۔
لاک کے خیال میں اس زمانے کے اثرات تمام زندگی میں اس کی
طبیعت میں موجود رہے۔ عود شاہی کے ساتھ اپسکوپل کلیسا کو پھر اقتدار
حاصل ہو گیا۔ لاک کا اصلی ارادہ پادری بننے کا تھا لیکن سیاست کی
نسبت اس کی آزاد خیالی نے یہ پیشہ اس کے لئے ناممکن کر دیا۔ سنہ ۱۶۶ء
میں اس نے ایک مضمون لکھا جسے بعد میں پھیلا کر سنہ ۱۶۸۵ء میں "رواداری
پر ایک خط" کے عنوان سے اس نے شایع کر دیا اس میں وہ کہتا ہے
کہ کسی شخص کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ اپنے اعتقادات زبردستی سے

دوسرے سے منوائے یا دوسروں کو کسی معین طریق عبادت پر مجبور کرے اپنے ایک دوسرے مضمون میں جس کا عنوان "غلطی" ہے اور جسے مضمون مذکورہ صدر کی طرح فاکس بورن نے حیات لاک میں درج کیا ہے وہ کہتا ہے جو شخص تفحص وامتحان اور غور و فکر کے بعد کسی غلطی کو صداقت سمجھ کر قبول کر لیتا ہے وہ اس شخص کی نسبت بدرجہا زیادہ اپنے فرض کو ادا کرتا ہے جس نے کسی صداقت پر بغیر امتحان کئے اعتقاد کر لیا لاک مذہب کے اخلاقی پہلو پر بہت زور دیتا ہے اور چاہتا ہے کہ معتقدات اور شعار جس قدر ممکن ہو کم ہونے چاہئیں ایسکوپل کلیسا جو اپنے معتقدین سے انتالیس اعتقادات اور بے شمار رسوم و عبادات کا مقتضی تھا لاک کے لئے اس میں داخل ہونا ناممکن تھا۔

اب اس نے یہ ارادہ کیا کہ طبیب بن جائے اور اس خیال سے طب اور کیمیا کا مطالعہ کیا۔ اس سلسلہ میں رابرٹ بائل Robert Boyle مشہور ماہر کیمیا اور سڈن ہم Sydenham مشہور طبیب سے اس کی دوستی کی بناء پڑی لاک کی فلسفیانہ کوششیں ان دو دوستوں کے علمی مساعی کے انداز کے تھیں۔ بائل نے جو عمر میں لاک سے چھ سال بڑا تھا یہ کوشش کی کہ کیمیا میں تجربہ اور استخبار کا طریقہ استعمال کیا جائے اور کیمیا گروں اور طبی کیمیا دانوں کے طریقوں کو ترک کر دیا جائے جس کے مقاصد خالص علمی نہیں ہیں۔ وہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے واضح طور پر یہ بتایا کہ کیمیاوی تشریح کا یہ مقصد ہونا چاہئے کہ وہ مرکبات کے عناصر دریافت کرے یعنی ان اجزاء تک پہونچے جن کی مزید تحلیل نہ ہو سکے۔ اس نے پیش گوئی کی کہ عناصر کی تعداد جتنی خیال کی جاتی ہے اس سے بہت زیادہ نکلیگی اور اس نے بہت سے جواہر کے غیر مرکب ہونے سے انکار کیا جو اس وقت تک عناصر سمجھے جاتے تھے۔ سڈنہم نے علم الادویہ میں تجربی طریقے کو استعمال کیا اور انھیں اصولوں کو تسلیم کیا جو لوک نے اپنے ایک چھوٹے سے رسالہ کتاب ادویہ میں پیش

کئے تھے جس میں اس کی ضرورت پر زور دیا گیا تھا کہ بجائے اصول متعارفہ
کے تمام دار و مدار مشاہدات پر ہونا چاہئے۔ اکثر اوقات جب سڈنہم اپنے
مریضوں کو دیکھنے جاتا تھا تو لوک اس کے ہمراہ ہوتا تھا۔

لیکن لوک کی تقدیر میں یہ نہیں تھا کہ فن شفا اس کا پیشہ بنے۔ اس نے
ارل آف شافٹسبری سے ملاقات پیدا کی جو چارلس دوم کے عہد میں مشہور
اہل سیاست تھا اور اس خاندان کی دو پشتوں کے لئے وہ ایک دبیر طبیب
اتالیق اور دوست بنا رہا۔ لوک کے سیاسی خیالات بھی جیسا کہ اس کے
نوجوانی کے زمانے کے لکھے ہوئے چھوٹے چھوٹے رسالوں سے معلوم
ہوتا ہے، ایسے ہی آزادانہ تھے جیسے کہ اس کے مذہبی خیالات اپنے
اعتقادات کی وجہ سے وہ بڑی سرگرمی کے ساتھ وہگ Whigs فریق
کا طرفدار ہو گیا اور اس گروہ کی تقدیر میں الجھ گیا۔ ۱۶۷۲ء میں جب شافٹسبری
کو زوال آیا تو لوک بھی اس کے ساتھ ہی گرا اور شافٹسبری کے اعزاض و
اثرات سے جو عہدے اس کو حاصل تھے وہ ان سے دست بردار ہونے
پر مجبور ہوا۔ اس کے بعد وہ کچھ سال تک فرانس میں سفر کرتا رہا۔ اس کی سفر
کی یادداشتیں تاریخی حیثیت سے بہت دلچسپ ہیں اور زندگی کے تمام
پہلوؤں کے متعلق اس کی غیر معمولی قوت مشاہدہ کی شہادت دیتی ہے۔
اس کے بعد جب اس کا سرپرست ایک سازش میں شریک ہونے کی وجہ
سے بھاگ کر ہالینڈ چلا گیا تو لوک کو خیال ہوا کہ انگلستان میں خود اس کی
زندگی بھی خطرے میں ہے اس لئے وہ بھی ۱۶۸۳ء میں ہالینڈ چلا گیا جہاں
رفتہ رفتہ بہت سے وہگ پناہ گزیں ہو گئے تھے۔ وہ ایک عرصے تک
روپوش رہا کیونکہ انگریزی حکومت نے ہالینڈ سے مطالبہ کیا کہ اس کو
حوالے کر دیا جائے۔ اس زمانے میں وہ اپنی تصانیف میں منہمک رہا
خصوصاً Epistola de tolerentic رواداری کے متعلق مراسلت جو
اس نے ۱۶۸۵ء میں لکھی جو کئی سال بعد انگریزی میں شائع ہوئی اور اپنی خاص کتاب
ومتعلق یہ فہم انسانی Concerning Hum Understanding بھی اس نے

انھیں سالوں میں لکھی اس زمانے میں وہ غالباً انقلاب کی تیاریوں میں بھی مصروف تھا۔ پرنس آف اورنج اور اس کی بیوی سے اس کی گہری ملاقات تھی ۱۶۸۹ء میں وہ ملکہ کی ہمراہی میں انگلستان واپس آیا۔

لوک نے سیاسیات میں فلسفے کو فراموش نہیں کیا اور فلسفہ کے انہماک میں وہ کبھی سیاسیات کو نہیں بھولا ۱۶۹۰ء کے اوائل میں اس کی خاص تصنیف متعلق بہ فہم انسانی شایع ہوئی جو تمام تاریخ فلسفہ میں اہم ترین اور پرمغز تصانیف میں سے ہے اس کی بیخ و بنیاد لوک کے ذہنی ارتقا میں ملتی ہے دیباچے میں وہ ذکر کرتا ہے کہ یہ کتاب ایک بحث کی وجہ سے معرض وجود میں آئی جس میں وہ اور اس کے کچھ احباب شریک تھے۔ ان لوگوں نے کچھ اپنے مسائل ان کے سامنے رکھے جن کو وہ حل نہ کر سکے اس سے لوک کو خیال پیدا ہوا کہ مقدم امر شاید یہ ہے کہ ہم اپنے ملکات کا امتحان کریں اور دیکھیں کہ ہماری عقل کن باتوں کو سمجھنے کے قابل ہے اور کن باتوں کو سمجھنے کے قابل نہیں لوک کی کتاب کے ایک نسخے میں جو برٹش میوزیم میں ہے، جیمز ٹائرل James Tyrell لوک کا ایک دوست لکھتا ہے "مجھے یاد ہے کہ میں بھی ان میں سے تھا جن کے مجمع میں لوک کی موجودگی میں دین آوردہ وحی اور اخلاق کے اصول پر بحث ہوئی"۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقیات کی بحث نے ماہیت علم کی تحقیق کی طرف رہنمائی کی ۱۶۷۰ء کے موسم سرما میں یہ کام شروع ہوا پھر فرانس کے قیام اور ہالینڈ کی جلاوطنی کے زمانے میں لوک اس میں مصروف رہا اور ۱۶۸۶ء میں اس کو مکمل کر دیا۔ دوسرے ہی سال اس کا ملخص ہالینڈ کے ایک رسالے Bibleotheque Universelle میں شایع ہوا اور ۱۶۹۰ء میں انگریزی زبان میں اس کی مکمل ایڈیشن شایع ہوئی۔ اس کتاب کے چار حصے ہیں پہلے حصہ میں حضوری تصورات اور اصول پر تنقید ہے دوسرے حصے میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تمام تصورات تجربے سے حاصل ہوتے ہیں اور مرکب تصورات کی تحلیل ان کے عناصر میں کی گئی ہے تاکہ تصورات کی وحدت کو دریافت کرنے میں زیادہ آسانی ہو۔ تیسرے حصے میں یہ بتایا ہے کہ

زبان کا فکر پر کیا اثر ہوتا ہے اس حصے میں مدرسی فلسفہ حدود پر اعتراضات ہیں اور بڑے زور سے یہ نظریہ پیش کیا گیا ہے کہ بغیر مزید تحقیق کے تصورات نوعی کے متعلق فرض نہیں کر لینا چاہیئے کہ وہ فطرت کے متعلق بھی صحیح ہیں یا فطرت میں بھی اسی طرح پائے جاتے ہیں چوتھے حصے میں علم کی مختلف قسموں میں فرق بتایا گیا ہے اور علم کی حدیں معین کی گئی ہیں۔ اس لحاظ سے خاص نظریۂ علم چوتھے حصے میں ملتا ہے معلوم ایسا ہوتا ہے کہ یہ حصہ اور دوسرا حصہ جو تصورات سے تجربی ماخذ کے متعلق ہے۔ پہلے لکھے گئے اور پہلا اور تیسرا حصہ حضوری تصورات کی تنقید اور زبان سے متعلق بعد میں اضافہ کیئے گئے۔

بادشاہ ولیم کی حکومت میں لوک کا اچھا خاصہ اقتدار تھا بادشاہ اور اکثر مقتدر اشخاص سے اسے گہرا راہ و ربط حاصل تھا وہ بہت سے عہدوں پر فائز رہا جس میں اس نے اپنا اقتدار اور اثر پریس کی آزادی رواداری عمدہ قوانین تجارت اصلاح آئین غربا اور معقول سکے کے جاری کرنے میں صرف کیا۔ حکومت پر دو رسالے جو ۱۶۹۰ء میں شایع ہوئے ان میں اس نے اقبال کیا ہے کہ خالص نظری اور علمی اغراض کے علاوہ اس نے اس انقلاب کی حمایت کی بھی کوشش کی ہے جس کی وجہ سے ایک نیا نظام اشیا قائم ہو گیا ہے اس کی تصانیف میں "افکار متعلق تعلیم" Thoughts concerning Education 1692 کے علاوہ ایک اور کتاب بھی قابل ذکر ہے جس کا عنوان ہے The Reasonableness of Christianity as deliverer in the Scriptures صحائف میں پیش کردہ عیسائیت کی معقولیت۔ عیسائیت کے متعلق لوک اپنے اس خیال پر بہت زور دیتا ہے کہ اولین کلیسا کے ایمان کا لب لباب یہ تھا کہ عیسے ابن مریم مسیح ہے۔ اس کے نزدیک عیسائیت ایک پیغام محبت ہے اور تثلیث کفارہ اور سزائے ابدی کے ناقابل فہم اعتقادات سے لوگوں کے لئے مشکلات پیدا کرنا صحیح نہیں۔ ضرورت اس کی ہے کہ عقل اور فطرت کے قانون کی توسیع اور اشاعت کی جائے کیونکہ صرف یہی سعادت ابدی

کی طرف انسان کی رہنمائی کر سکتی ہے وہ اپنے آپ کو ایک ایماندار عیسائی سمجھتا تھا اس کے خطوط اور اس کی زندگی اس کی شاہد ہیں کہ اس کی طبیعت میں مذہبی باطنیت موجود تھی۔ وہ بڑی سرگرمی سے انجیل کی تلاوت کرتا تھا اور عمر کے آخری سالوں میں وہ 'کورنتھیئنز کے نام خط' کی تفسیر میں مصروف رہا اس کو عیسائیت کی وہی صورتیں زیادہ بھاتی تھیں جن میں ادعائیت اور مذہبی مراتب و مدارج کا سلسلہ کم پایا جاتا ہے۔ ہالینڈ کے دوران قیام میں وہ کچھ عرصہ ایک مرتعد (Quaker) کے ساتھ رہا جس کے ساتھ اس کی بہت گہری دوستی ہو گئی بعد ازاں لندن میں بادشاہ ولیم جب بھیس بدل کر مرتعدین کی مجلس میں گیا تاکہ بذات خود اس کے فرقے کے حالات سے واقفیت پیدا کرے تو لوک بھی اس کے ہمراہ تھا ایک انگریزی مرتعد عورت کو لوک نے لکھا کہ سب سے پہلے مسیح کو پہچاننے والی ایک عورت ہی تھی اور اب بھی شاید عورت ہی روح محبت کے احیا کا دوبارہ اعلان کرے عیسائی فقیہوں نے اس پر بڑے سخت حملے کئے اور جب انکو یہ معلوم ہوا کہ اس کی دینیات کی بنا اس کا فلسفہ ہے تو انھوں نے اس کے فلسفہ پر بھی بڑا سخت حملہ کیا خصوصاً ورسسٹر کے بشپ سٹلنگ فلیٹ نے اس پر بہت اعتراض کئے جن کے جوابات لوک نے کئی بار مفصّل طور پر دیئے یہ مدرسی اور جدید فلسفہ کی آخری جنگ تھی۔ لوک کے دینیاتی نقطۂ نظر کے خلاف ناراضگی میں اس سے بھی اضافہ ہوا کہ اس کا نقطۂ نظر ان لوگوں سے بہت ملتا جلتا تھا جو خدا پر تو اعتقاد رکھتے ہیں لیکن وحی پر اعتقاد نہیں رکھتے خیال یہ کیا گیا کہ جون ٹولینڈ کی کتاب Christianity not mysterious مسیحیت بے اسرار جو ۱۶۹۶ء میں شائع ہوئی اور جسکو دوسرے ہی سال ڈبلن میں سر بازار جلا دیا گیا لوک کے خیالات کا لازمی نتیجہ خیال کی گئی یونیورسٹی کے طالب علم بھی لوک کی کتابیں پڑھتے تھے اس لئے آکسفورڈ کے کالجوں کے صدروں نے یہ فیصلہ کیا کہ لوک کی کتاب متعلق بہ فہم انسانی کو یونیورسٹی میں تسلیم نہ کیا جائے جب لوک کو اس کی اطلاع ہوئی تو اس نے کہا کہ بعض لوگ ایسے

ہو سکتے ہیں جو آنکھوں پر اندھیری لگالیں یا جان بوجھ کر دیکھنا نہ چاہیں لیکن ہر شخص ایسا نہیں ہو سکتا جو اپنی آنکھوں کے استعمال کو ترک کرنے پر رضامند ہو جائے تاریخ نے یہ ثابت کر دیا کہ لوک کا یہ خیال صحیح تھا۔

لوک نے کبھی شادی نہیں کی اور عمر کے آخری سال اس نے سرفرانسس میشم کے گھر میں گزارے جو لندن کے قریب ایک مقام اوٹس میں واقع ہے بیگم میشم کڈورتھ کی لڑکی تھی جو کیمبرج کا مشہور فلسفی تھا اور وہ نہایت ذہین عورت تھی کئی سال تک دمہ کے مرض میں مبتلا رہ کر لوک نے اسی گھر میں ۱۷۰۴ء میں وفات پائی لوک کی کتابوں اور اس کے خطوں سے اس کے یہ خصائل معلوم ہوتے ہیں کہ وہ نہایت حلیم الطبع شخص تھا دوستوں سے بڑی محبت کرتا تھا سچے دل سے صداقت کا متلاشی تھا اور شخصی و سیاسی آزادی کی اہمیت پر راسخ ایمان رکھتا تھا اپنی وفات سے ایک سال پہلے اپنے ایک دوست انتھونی کولنز کو جس نے بعد میں اعتقاد بے وحی پر کچھ تصنیف بھی کیا لوک نے جو الفاظ لکھے ان سے اس کی طبیعت کی خصوصیت کا اندازہ ہوتا ہے "خود صداقت کی خاطر صداقت سے محبت رکھنا اس دنیا میں انسانی کمال کا جزو اعظم ہے اور تمام دیگر فضائل بھی اسی سرزمین سے پیدا ہوتے ہیں"

تصورات کا ماخذ

چونکہ لوک کا ارادہ یہ تھا کہ انسانی علم کی تحقیقات کرے اس لئے پہلا کام اس نے یہ کیا کہ اس امر کی تحقیق کرے کہ انسانی علم جن تصورات سے عمل کرتا ہے وہ کیسے حاصل ہوتے ہیں تصور سے اس کے نزدیک ہر وہ شے مراد ہے جو ہمارے فکر میں آسکتی ہے اگر تصورات شروع سے خود ذہن کے اندر ہی موجود ہوں تو ان کے ماخذ کی تحقیق بیکار ہو جاتی ہے اسی لئے سب سے پہلے لوک حضوری تصورات کے خلاف تنقید شروع

کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ اکثر لوگوں نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ خدا کا تصور اسی قسم کا حضوری تصور ہے اسی طرح سے منطق اور اخلاق کے اساسی اصولوں کے متعلق بھی خیال کیا گیا ہے کہ یہ بھی حضوری ہیں ایسے قضیے کہ ہر شے وہی ہے جو وہ ہے اور ہمیں دوسروں کے ساتھ ایسا ہی سلوک کرنا چاہیئے جیسا کہ ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ کریں خیال کیا جاتا ہے کہ آغاز ہی سے انسانی شعور میں موجود ہوتے ہیں اگر یہ واقع ہے تو یہ تصورات شعور میں سب سے پہلے آنے چاہئیں جب ہم بچوں پیدایشی احمقوں وحشیوں اور جاہل انسانوں کو دیکھتے ہیں تو ہمیں یقین ہو جاتا ہے کہ کوئی ایسے تصورات ان کی فطرت میں نہیں پائے جاتے ایسی ہستیوں کے شعور میں جزئی مخصوص اشیاء کے تصورات اور ادراکات ہوتے ہیں اور کوئی عام اصول ان کے نفس میں نہیں پائے جاتے علاوہ ازیں تجربہ ہمارے سامنے ایسے افراد اور قبائل بھی پیش کرتا ہے جن میں نہ کوئی خدا کا تصور ہوتا ہے اور نہ صحیح معنوں میں اخلاقی تصورات ہوتے ہیں اگر ایسے تصورات کا حضوری ہونا اس طرح سے ثابت کیا جاتا ہے جب اچھی طرح سے سمجھائے جائیں تو فوراً سمجھ میں آجاتے ہیں تو یہ نتیجہ جائز نہیں ہے جن باتوں کی طرف توجہ دلانے کی اور ان کو واضح کرنے کی ضرورت ہے وہ حضوری نہیں ہیں بلکہ اکتسابی ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ علم حاصل کرنے کی قابلیت انسان کی سرشت میں موجود ہے اور جب ہم قوانین فطرت یا اصول فطرت کا ذکر کرتے ہیں تو ہماری یہ اصطلاحیں بالکل صحیح ہوتی ہیں کیونکہ بعض خیالات ایسے ہیں جن تک انسان فکر کی فطری قابلیت اور تجربہ کے فطری استعمال سے پہنچتا ہے لوک کے نزدیک منطق اور ریاضی کے حقائق کے علاوہ نہایت اہم مذہبی اور اخلاقی خیالات بھی اسی انداز کے ہیں وہ بڑے زور سے اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ فطری قانون ہرگز حضوری قانون کا مرادف نہیں ہے حضوری تصورات کا نظریہ زیادہ تر کاہلی سے پیدا ہوتا ہے تصورات کے ارتقا کا امتحان کرنا مسلسل

کوشش کا تقاضا کرتا ہے اور اکثر لوگ اُس محنت سے پیچھا چھڑانا چاہتے ہیں۔

اس مناظرے میں خاص طور پر روئے سخن مدرسی فلاسفہ، کیمبرج کے فلاطونیئین اور ہربرٹ آف چربری کی طرف معلوم ہوتا ہے۔ حضوری تصورات کے نظریہ کے نمائندوں میں سے لوک نے اس بحث میں صرف موخرالذکر کا نام لیا ہے۔ یہ قرین قیاس نہیں ہے کہ اس میں براہ راست ڈیکارٹ مخاطب ہو۔ علاوہ ازیں حضوری یا باطنی تصورات کی ناموزوں اصطلاح کی ڈیکارٹ نے جو بیّن توجیہ کی ہے اس کی وجہ سے وہ لوک کا ہدفِ تنقید نہیں بن سکتا۔ لوک نے خود شعور کیلئے لوحِ غیر منقوش کا استعارہ استعمال کر کے بہت سی غلط فہمیاں پیدا کر دیں۔ جیسا کہ بعض لوگوں نے اس کی نسبت سمجھ لیا ہے وہ اس حقیقت کا منکر نہیں تھا کہ روح کے اصلی ملکات تجربے سے قبل اس میں پائے جاتے ہیں۔ فلسفے کی بعض اصطلاحوں میں بدقسمتی سے یہ خاصیت ہوتی ہے کہ ان کے ساتھ ذہن میں بعض اوقات نہایت بھدے تصورات وابستہ ہو جاتے ہیں۔ لوک کے نظریے کی اس درست فہمی کے باوجود بھی لائبنیٹز کی اس تنقید کی صحت برقرار رہتی ہے کہ لوک بعض اوقات مبہم اور کم و بیش غیر شعوری عناصر نفسی کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتا ہے اور اس کو پورا اندازہ اسے نہیں کہ انسان کے طبعی میلانات کس طرح غیر ارادی اور خودرو طریقے سے عمل کرتے ہیں۔ بعض تصورات کی آفرینش میں لوک جس قسم کی فضیلت کو تسلیم کرتا تھا اسے اس کے بعض پیرووں نے ہلکا کرتے کرتے آخر کار غائب کر دیا۔

لوک کے ہاں اس مسئلے کا حل یہ ہے کہ تمام تصورات یعنی شعور میں جو کچھ ہے وہ تجربے سے پیدا ہوتا ہے، کچھ تو خارجی تجربہ یعنی احساس سے اور کچھ باطنی تجربہ یعنی تفکر یا تأمل سے۔ خارجی تجربہ اس وقت پیدا ہوتا ہے جب کہ کوئی ہیج یا جسم کے کسی حصے کی حرکت نفس میں ایک ادراک پیدا کرتی ہے۔ باطنی تجربے کی علت یہ ہے کہ خارجی تجربے سے حاصل کردہ

تصورات کی صورت بندی میں جو فعلیت ہے، نفس اس سے اثر پذیر ہوتا ہے، مثلاً یاد رکھنے یا مقابلہ کرنے کی فعلیت۔ تفکر سے ہمیں اپنی حالتوں اور فعلیتوں کا ادراک ہوتا ہے اور احساس سے خارجی اشیا کے اثرات کا۔ خارجی اشیا کے اس قسم کے براہ راست تصور یا ادراک میں شعور کی کیفیت زیادہ تر انفعالی ہوتی ہے لیکن اس بلاواسطہ اور انفعالی ادراک سے صرف بسیط ترین تصورات حاصل ہوتے ہیں۔

خارجی تجربے سے جو بسیط تصورات حاصل ہوتے ہیں ان کی مماثلت ان اشیا سے جن سے وہ پیدا ہوتے ہیں، لفظ اور معنی کی مماثلت سے زیادہ نہیں ہوسکتی صرف وہ صفات جنھیں صفات اولیہ کہتے ہیں مثلاً کثافت یا صلابت امتداد، شکل اور حرکت خارجی اشیا سے جدا نہیں ہوسکتے۔ ذائقہ اور رنگ، بو وغیرہ جنھیں صفات ثانویہ کہتے ہیں اشیا کی بعض اوّلی خصوصیتوں کے مطابق جن کی وجہ سے وہ ہم میں بعض تصورات پیدا کرتی ہیں، ہم کو محسوس ہوتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ اوّلی اور ثانوی صفات کی اصطلاح لوک نے رابرٹ بوئل سے لی یہ نظریہ جسے اکثر لوک کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے، حقیقت میں اس کے پیدا کرنے والے لوگ گیلیلیو ہابس اور ڈیکارٹ ہیں جیسا کہ ہم پہلے بیان کرچکے ہیں۔ لوک نے اس مسئلہ پر زیادہ غور نہیں کیا کہ خارجی علت اور باطنی معلول میں جو اس قدر فرق ہے اس سے ان کا باہمی تعلق سمجھنے میں کیا مشکلات پیدا ہوتی ہیں۔

بسیط تصورات شعور کا مواد ہیں اور شعور مختلف طریقوں سے ان کی صورت بندی کرتا ہے۔ شعور کی فعلیت کا اظہار پہلے اس میں ہوتا ہے کہ وہ سادہ تصورات کی ترکیب سے ملتف تصورات بناتا ہے۔ دوسری فعلیت یہ ہے کہ وہ اضافات کے تصورات قائم کرتا ہے کیونکہ وہ سادہ تصورات میں باہمی ترکیب کے رشتے قائم کرتا ہے۔ اس کی تیسری فعلیت یہ ہے کہ وہ تصورات مجردہ قائم کرتا ہے کیونکہ وہ سادہ تصورات کو دیگر تصورات سے جن کے ساتھ وہ حقیقت میں وابستہ ہوتے ہیں جدا

کرتا ہے۔ تمام تصورات جو بلا واسطہ ارتسامات حسیہ سے پیدا نہیں ہوئے خواہ وہ کسی قدر بلند اور بامعنی ہوں وہ شعور کی ترکیبی توحیدی اور تجریدی فعلیت سے وجود میں آئے ہیں اور انکا دار مدار آخر میں بلا واسطہ ارتسامات پر ہے ان مشتق تصورات میں سے مرکب اور اضافاتی تصورات نہایت دلچسپ ہیں اور وہ تجریدی کی مدد سے بنائے جاتے ہیں

زمان اور مکان بھی ملتف تصورات میں سے ہیں مکان کا تصور بصارت اور لمس دونوں سے مل کر بنتا ہے۔ یہاں بھی ہم تجرید سے کام لیتے ہیں کیونکہ ہم خالی مکان اور ٹھوس پن میں فرق کرتے ہیں اور یہ فرق ایسا ہی واضح ہے جیسا کہ ظرف اور مظروف کا فرق وقت کا تصور ہم حس باطنی کے ذریعے سے قائم کرتے ہیں جس میں تصورات یکے بعد دیگرے پیدا ہوتے ہیں زمان اور مکان میں خواہ ہم کتنا ہی اضافہ کرتے جائیں پھر بھی تخیل میں انکی اور مزید وسعت آسکتی ہے اسی وجہ سے ہم کو لامحدودیت کا تصور حاصل ہوتا ہے صفات کے تصورات میں قوت اور حرکت کے تصورات بھی داخل ہیں علاوہ ازیں مرکب رنگوں اور صورتوں وغیرہ کے تصورات بھی انہی میں شمار ہوتے ہیں حافظہ فکر اور توجہ وغیرہ کے تصورات حس باطنی سے تعلق رکھتے ہیں

صفات کے تصورات میں کوئی بڑی مشکل پیش نہیں آتی لیکن شے یا جوہر کے تصور کا سمجھنا آسان نہیں یہ تصور بھی ترکیب ہی سے پیدا ہوتا ہے ہم میں کسی شئے یا جوہر کا تصور ان صفتوں اور قوتوں کا تصور ہے جو ہم اس کی طرف منسوب کرتے ہیں لیکن عجیب بات یہ ہے کہ ہم شے یا جوہر کو ان صفتوں اور قوتوں سے الگ ان کا حامل یا محل گردانتے ہیں جوہر کی طرف ہم جس صفت کو بھی منسوب کریں وہ تجربہ سے ہی اخذ کردہ ہوتی ہے یہی بات خدا کے تصور کے متعلق بھی صحیح ہے جو ایک تصور جوہر ہے جسے ہم نے اس طرح قائم کیا ہے کہ اپنی حس باطنی میں سے روحانی صفات کے تصورات کو لے کر بے انتہا وسیع اور بلند کر دیا ہے۔

تصورات اضافت کی ایک مثال علت اور معلول کی اضافت ہے اس تصور کی بنا ہمارا یہ ادراک ہے کہ صفات اور اشیا پیدا ہوتی

ہیں اور ان کا ظہور میں آنا دیگر صفات اور اشیا کے اثر پر منحصر ہے زمانی اور مکانی اضافتیں عینیت اور اختلاف تصورات اضافت کی ہی قسمیں ہیں اخلاقی تصورات بھی تصورات اضافت ہی کے تحت میں آتے ہیں کیونکہ یہ اس طرح قائم ہوتے ہیں کہ ہم اپنے اعمال کے سادہ تصورات کا ایک قانون کے تصور سے مقابلہ کرتے رہتے ہیں۔

صحت علم

تصورات کے ماخذ کو بتا چکنے کے بعد سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان میں صحیح اور غلط کا کیا معیار ہے لوک کو اس میں قطعاً کوئی شک نہیں کہ سادہ تصورات حقیقی ہوتے ہیں وہ حقیقی وجود سے پیدا ہوتے ہیں اس لئے لازماً حقیقت کے مطابق ہوتے ہیں ثانوی صفات ان اشیا کے مماثل تو نہیں ہوتے جن کی وجہ سے وہ ہم میں تصورات پیدا کرتے ہیں لیکن وہ اشیا کے مطابق ضرور ہوتے ہیں کیونکہ وہ اشیا ہی کے اثرات ہیں مشتق تصورات کی صحت کا ثبوت اس طریقے سے نہیں مل سکتا کیونکہ وہ تالیف اور مقابلے سے پیدا ہوتے ہیں یا دوسرے لفظوں میں یوں کہنا چاہئے کہ وہ ہماری اپنی فعلیت کا نتیجہ ہیں محض اتنا کہنے سے کہ ان میں داخلی تناقض نہیں ہوتا ان کا اصل مفہوم واضح نہیں ہوتا ایسے تصورات اشیا کی نقلیں نہیں ہیں اور ان کے اصل معنی یہ ہیں کہ وہ ایسے نمونے یا مثالیں ہیں جنھیں شعور اشیا کو ترتیب دینے اور ان کے نام رکھنے میں استعمال کرتا ہے ریاضیات اور اخلاقیات میں ایسے ہی تصورات سے کام لیا جاتا ہے۔ لیکن یہ بات صرف حیثیات اور اضافات کے تصورات کے لئے صحیح ہے۔ جوہر یعنی ایک نامعلوم حامل صفات کا تصور اسی حالت میں صحیح ہو سکتا ہے جب صفات کا وہ مجموعہ جو اس تصور میں پیش کیا گیا ہے حقیقت میں موجود ہو۔ انسان دو فرس کا خرافی تصور جوہر کا غلط تصور ہے لیکن خدا کا تصور جوہر کا صحیح تصور

ہے کسی جوہر کا تصور اصل نمونۂ ہستی نہیں بلکہ صحیح طور پر نمونۂ ہستی کا اگر وجود ہے تو وہ ہم سے خارج ہے۔ صفات کے ماورا ہے جو کچھ ہے اسے ہم نہیں جان سکتے ہم مادی جوہر سے ایسے ہی بے خبر ہیں جیسے کہ روحی جوہر سے لہٰذا ڈیکارٹ کے پیروؤں کو اس دعوے کا کوئی حق حاصل نہیں کہ مادہ شعور یا فکر سے معرا ہے

علم نام ہے تصورات کی موافقت یا عدم موافقت کے ادراک کا اس کی سادہ ترین صورت ادراک بلاواسطہ یا وجدان ہے۔ جب لوک یہ کہتا ہے کہ ہمیں خود اپنی ہستی کا جو علم ہے وہ وجدانی ہے تو وہ اس مسئلے میں ڈیکارٹ سے بہت قریب ہو جاتا ہے خود شک کرنے میں بھی اس کی شہادت ملتی ہے کیونکہ اگر میں جانتا ہوں کہ میں شک کر رہا ہوں تو مجھے شک کرنے والی ہستی کے وجود کا ادراک ہے کیونکہ شک کرنے والی ہستی کا ادراک بھی میرے لئے ایسا ہی یقینی ہے جیسے کہ خود شک کا ادراک۔ ایسے ہی بلاواسطہ وجدان کے ذریعے سے ہمیں اپنی ہستی کے علاوہ تصورات کے مابین سادہ ترین اساسی اضافات کا بھی ادراک ہوتا ہے وجدانی تصورات کو جب ایک سلسلے میں پرو دیا جائے تو اسے دلیل یا برہان کہتے ہیں۔ عمل برہان کا ہر قدم ایک بلاواسطہ وجدان ہوتا ہے۔ علم کی یہی دو قسمیں ہیں جن پر ہم پوری طرح اعتماد کر سکتے ہیں باقی تمام قسم کا علم ظنی ہوتا ہے جس کے متعلق یقین کا درجہ کم و بیش ہو سکتا ہے خارجی اشیا کے متعلق ہمارا حسی علم بھی اسی قسم کا ہے۔

برہانی علم صرف قضایائے ریاضیہ ہی سے تعلق نہیں رکھتا بلکہ اس کے ذریعے سے خدا کے وجود کو بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ اگر ہمیں اپنی ہستی سے خارج کسی ہستی کا حقیقی علم برہان سے ہو سکتا ہے تو وہ صرف خدا کی ذات ہے۔ لوک نے خدا کی ہستی کے متعلق وہی عام دلیل پیش کی ہے کہ کائنات کے وجود سے یا خود ہمارے وجود سے یہ لازم آتا ہے کہ خدا اس کی علت ہے۔ اسکی دلیل میں خاص طور پر دلچسپ بات یہ ہے کہ اسکا مدار اصول علیت پر ہے جو لوک کے نزدیک ایک وجدانی صداقت ہے ہماری طبیعت میں ایک بلاواسطہ یقین پایا جاتا ہے کہ عدم محض سے کوئی حقیقی وجود پیدا نہیں

ہو سکتا اس لیے ہم ایک سرمدی ہستی کو ماننے پر مجبور ہیں یہ ہستی مادہ نہیں ہو سکتی کیونکہ مادہ عقل کو پیدا نہیں کر سکتا۔ لوک ایک جگہ کہہ چکا ہے کہ شاید مادہ میں بھی شعور ہو اور اب وہ مادہ کو بحیثیت قرار دیکر یہ دلیل پیش کر رہا ہے کہ مادہ عقل کو پیدا نہیں کر سکتا۔ ان دو بیانوں میں بظاہر تناقض معلوم ہوتا ہے لیکن حقیقت میں ان میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ ایک جگہ اسکی مراد یہ ہے کہ ہم مادے کی اصلیت سے بیخبر ہیں اور دوسری جگہ وہ مادے کی عام تخیل لیکر کہہ رہا ہے کہ اس قسم کا مادہ عقل کو پیدا نہیں کر سکتا۔

جس طرح لوک کے نظریۂ ماخذ تصورات میں سادہ تصورات کے حصول میں انفعال ہوتا ہے اور مرکب یا ثانوی تصورات کی صورت بندی میں نفس کی فعلیت پائی جاتی ہے اسی طرح اس کے صحت علم کے نظریے میں احساسی علم میں اور وجدانی اور برہانی علم میں ایک بیّن فرق قائم کیا گیا ہے قبل الذکر سے صرف ظن پیدا ہو سکتا ہے لیکن موخر الذکر سے کامل یقین اور وجوب پیدا ہوتا ہے۔ عجیب بات یہ ہے کہ قانون علیت کے ثبوت میں بھی جس کے ذریعے سے لوک علم کی حقیقت موجودہ سے موافقت ثابت کرتا ہے، ان دونو قسموں کے علم کا تخالف موجود ہے۔ اضافت تعلیلی کا تصور ہمیں حسّی تجربے سے حاصل ہوتا ہے لیکن اصول علیت کی صحت کا ثبوت ہمیں وجدان سے ملتا ہے، لوک نہایت آسانی سے اس اصول کو وہاں بھی استعمال کرتا ہے جہاں وہ سادہ تصورات سے ان اشیا کا وجود ثابت کرتا ہے جن کی وجہ سے وہ تصورات پیدا ہوتے ہیں، اور خدا کی ہستی کے ثبوت میں بھی اس سے کام لیتا ہے۔ خدا کا تصور علت و معلول کے تصور کی طرح تجربے سے حاصل ہوتا ہے گو اس میں نفس کی ترکیبی اور توسیعی فعلیت کا بھی دخل ہے لیکن خدا کی ہستی کا ثبوت استدلال سے ملتا ہے اور قانون تعلیل کی صحت کا یقین وجدانی ہے۔ یہاں پر صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ لوک کا نقطۂ نظر ماخذ تصورات کے متعلق تجربی ہے لیکن ان تصورات کی صحت و اطلاق کے متعلق عقلیتی ہے۔ جس سادہ لوحی سے وہ قانون علیّت کا ثبوت دیتا اور اس کا اطلاق کرتا ہے، اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ اس نے بھی پوری طرح ادعائیت کو ترک نہیں کیا لیکن اپنے اس تقاضے سے کہ

تصورات کی توجیہ نفسیاتی ہونی چاہیئے اور ان کی تصدیق علمیاتی۔ اس نے انتقادیت کی طرف فلسفے کی رہنمائی کی۔ لوک کے فلسفے کی اس سرحدی اور عبوری کیفیت کا اس کے تصور جوہر سے اچھی طرح پتہ چلتا ہے۔ یہ تصور نظامات عظیمہ کا ایک اساسی اور بدیہی تصور اور فکر کا انتہائی سہارا تھا اس سے پہلے ہابس اس کو متزلزل کرنے کی کوشش کر چکا تھا اس لحاظ سے بھی اور بہت سے دیگر مسائل میں وہ لوک کا پیشرو ہے۔ لوک اس تصور کا مضحکہ اڑاتا ہے اور جوہر کو ایک مجہول شے قرار دے کر اس اعتقاد کو ہندوؤں کے اس اعتقاد سے تشبیہ دیتا ہے کہ زمین کو ایک ہاتھی پا بیل سنبھالے ہوئے ہے۔ لیکن باوجود اس تضحیک کے وہ اس تصور کو کلیتہً ترک نہیں کرتا۔ اگرچہ وہ اس کو ریاضیات اور اخلاقیات کے تصورات کی طرح ایک خود ساختہ تصور سمجھتا ہے لیکن اس کے نزدیک خارج میں اس تصور کے مطابق اصل ہستی موجود ہے۔

فلسفۂ مذہب

لوک کے مذہب اور اس کے فلسفے میں کوئی مخالفت نہیں اس کو لائبنٹز کی طرح مذہب اور فلسفہ کو ایک ثابت کرنے کے لئے کسی ہیر پھیر کی ضرورت نہیں پڑی یہ یقین کرتے ہوئے کہ اس نے خدا کی ہستی کا فلسفیانہ ثبوت پیش کیا ہے اس کو یہ بھی یقین تھا کہ اس نے عقل کے ذریعے سے فطری مذہب کو دلائل سے قائم کیا ہے اس ذریعے سے ایسے دینیاتی مفروضات اس کے ہاتھ آئے جن کے بغیر اس کے نزدیک کسی قسم کا علم اخلاق ممکن نہیں اس کی اخلاقیات سعادت کا ایک دینیاتی نظریہ ہے حصول مسرت کے فطری جذبے سے ایک ایسا قانون پیدا ہوتا ہے جو ان شرائط کی توضیح کرتا ہے جن کے ماتحت ہماری اپنی مسرت دوسرے لوگوں کی مسرت کے ساتھ حاصل ہو سکتی ہے یہ قانون جو عقل

کے ذریعہ سے دریافت ہوتا ہے اس قدیم مقولہ میں بیان کیا گیا ہے کہ ہم کو دوسروں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرنا چاہئے جیسا کہ ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہمارے ساتھ کریں لیکن اس قانون کے مستند اور جازم ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم اس کی نسبت یہ ایمان رکھیں کہ یہ خدا کی مرضی سے جاری ہوا ہے اور اسی کی مرضی سے قائم ہے۔

اگرچہ لوک کی یہ رائے تھی کہ مملکت کو چاہئے ان لوگوں کے ساتھ رواداری برتے جو صرف فطری مذہب کے قائل ہیں لیکن اپنے ذاتی اعتقاد کے لحاظ سے وہ وحی کا معتقد تھا۔ ۱۶۹۵ء کے موسم بہار میں اس نے لمبورخ کو لکھا "گزشتہ سرما میں میں اس پر غور کرتا رہا ہوں کہ عیسائیت کا اعتقاد دراصل کیا ہے میں نے بذات خود صحیفوں کا مطالعہ کیا ہے لیکن فرقوں اور ملتوں کی آراء سے الگ رہا ہوں" اپنی تحقیقات کے نتائج اسنے اپنی تصنیف معقولیت عیسائیت میں درج کئے ہیں اس کا خیال یہ تھا کہ وحی اسی فطری مذہب کی توسیع ہے جو عقل کی بنا پر قائم ہے لیکن دوسری طرف یہ بھی ضروری ہے کہ ایمان بالوحی عقل کے زیر اعلان رہے اپنی خاص تصنیف فہم انسانی میں وہ ایمان کی یہ تعریف کرتا ہے کسی ایسے قضیے کو تسلیم کرنا جو عقل سے اخذ نہ کیا جا سکے بلکہ ایسے پیش کرنے والے کے اعتبار پر یہ مان لیا جائے کہ کسی غیر معمولی طریقے سے یہ خدا ہی کی طرف سے آیا ہے لیکن اس کا فیصلہ صرف عقل ہی کر سکتی ہے کہ آیا کوئی چیز حقیقت میں وحی ہے یا نہیں ایمان کی وجہ سے ہم کسی ایسی بات کے معتقد نہیں ہو سکتے جو صریحاً عقل کے مخالف ہو کیونکہ وحی کے منجانب اللہ ہونے کا ہم کو کبھی ویسا یقین نہیں ہو سکتا جیسا کہ اس علم کا جس کا مدار ہمارے تصورات کی موافقت یا عدم موافقت پر ہے وحی ایک ضروری چیز ہے اگرچہ فطرت میں خدا کی کافی شہادت ملتی ہے لیکن لوگ اکثر اپنی عقل کا غلط استعمال بھی کرتے ہیں کاہلی ہوس پرستی یا خوف کی وجہ سے لوگ اکثر توہم پرست مذہب پیشہ پروہتوں کے زیر اثر آجاتے ہیں اور چند عقل

رکھنے والے لوگ جمہور پر کوئی اثر یا اقتدار نہیں رکھتے زیادہ تر لوگ ایسے
ہی ہیں جن کو عقلی دلائل کی نہ فرصت ہے اور نہ قابلیت اسی واسطے خدا نے
مسیح کو بھیجا کہ وہ لوگوں کے دلوں کو منور کرے ان کو قوت بخشے اور ان کی
مدد کرے اس پر یہ ایمان رکھنا کہ وہ آقا اور مالک ہے حیات ابدی کا سرمایہ
ہے جاہل ترین لوگ اور ایسے اشخاص بھی جن کی زندگیاں محنت شاقہ میں بسر
ہوتی ہیں مسیح کی تعلیم اور اس کی زندگی کے نمونے کو جو انجیل میں پایا جاتا ہے
سمجھ سکتے ہیں لوک نے ان مذہبی مسائل پر زیادہ زور نہیں دیا جو خطوط میں
پائے جاتے ہیں تثلیث کے عقیدے کے متعلق اس کا یہ خیال تھا کہ یہ نہ
انجیل میں ملتا ہے اور نہ مبلغوں کے مذہب میں۔

لوک اور کرسچین ولف کے فلسفوں میں بہت سی مشابہتیں پائی جاتی
ہیں مثلاً یہ کہ دونوں نے قضیۂ تعلیل کو ثابت کرنے کی ناکام کوشش کی لیکن
یہ دونوں عقلی مذہبیت کے بانی ہیں اس کی تصانیف اور خاص کر اس کے
مذہبی نقطۂ نظر نے اٹھارھویں صدی کے اکابر مفکرین پر اثر کیا جن میں سے
والٹیر اور فریڈرک دوم کا نام صفحۂ اول میں ہے سب سے حیرت انگیز بات
یہ ہے کہ مذہبی عقلیت نے ایک جمہوری تحریک کی صورت اختیار کر لی اور
یہ بات قریباً ہمیشہ واقع ہوتی ہے کہ مذہبی تاثر پر تازہ بھر مساوات انسانی
کی تحریک بن جاتی ہے لوک نے جو کلیسائی دینیات کی مخالفت کی تو جہلا اور غربا
کی ضروریات خاص طور پر اس کے مدنظر تھیں وہ چاہتا تھا کہ عیسائیت ایسی
ہو جو ان لوگوں کی سمجھ میں آسکے اور ان پر اثر کر سکے باایں ہمہ لوک کا اپنا
نقطۂ نظر ادعائی تھا اس کو فطری مذہب پر ایسا پکا یقین تھا کہ اس کا پوری
طرح ثبوت دیا جا سکتا ہے اور اخلاق کے لئے وہ اس کو اس قدر ضروری
سمجھتا تھا کہ جو شخص اس کے منکر ہوں ان سے وہ مذہبی
آزادی کا حق بھی چھین لینا چاہتا تھا کاتھولیکیت
اور پروٹسٹنٹ مذہب ہی میں تعصب نہیں پایا جاتا خود
عقلیت بھی اپنا خاص تعصب رکھتی ہے۔

فلسفہ قانون و مملکت

لوک نے ملکی حکومت پر جو تصنیف کی وہ ایک خاص صورت حالات کو مدنظر رکھ کر لکھی گئی ہے دیباچہ میں وہ کہتا ہے کہ میرا ارادہ یہ ہے کہ اپنے بادشاہ ولیم کے تخت و تاج کی حمایت کروں جس کی وجہ سے فلاح سلطنت پھر بحال ہوگئی ہے اور یہ ثابت کروں کہ لوگوں کی رضامندی کی وجہ سے جو تمام جائز حکومتوں کی بنیاد ہے تمام عیسائی دنیا میں کسی اور بادشاہ کو اس کے برابر اس سلطنت کا حق حاصل نہیں ہے اور دنیا کے سامنے انگریزی قوم کے حق بجانب ہونے کو ثابت کروں جس میں اپنے فطری حقوق کی ایسی گہری محبت ہے اور جو ان حقوق کو محفوظ رکھنے کا راسخ عزم رکھتی ہے اسی محبت حقوق نے اس قوم کو اس وقت بچایا جب کہ وہ غلامی اور تباہی کے کنارے پر آپہنچی تھی کتاب کے پہلے حصے میں لوک نے ایک شاہ پسند مصنف فلمر کے اس نظریہ کی تردید کی ہے کہ بادشاہی ایک بطرکی نظام ہے جو خدا کا قائم کردہ ہے لوک کہتا ہے کہ سیاسی قوت اس قوت سے مختلف ہے جو باپ کو اپنی اولاد پر حاصل ہے یا استاد کو اپنے شاگردوں پر یا آقا کو اپنے غلاموں پر سیاسی قوت کا مصرف یہ ہے کہ وہ قوانین بنائے اور ان قوانین کے مطابق سلطنت کا انتظام کرے اور جماعت کو خارجی ظلم و تعدی سے محفوظ رکھے اور اس کے یہ تمام کام فلاح عام کے لئے ہوں اس قسم کا اقتدار صرف آزادانہ معاہدے سے قائم ہو سکتا ہے اب چونکہ ہم لوگ فطرت کی ابتدائی حالت میں نہیں ہیں اس لئے یہ فرض کرنا چاہئے کہ جب کبھی جماعت کے اندر بیٹا اپنے باپ کی جگہ لیتا ہے تو جماعت سے اسی وقت سے اس کا ایک خاموش معاہدہ ہوتا ہے اس معاہدہ کا مدار اس اصول پر ہے کہ اکثریت کا ارادہ قانون شمار ہوگا کیونکہ صرف یہی ایک طریقہ ہے جس سے جماعت بحیثیت مجموعی عمل کر سکتی ہے فطری حالت یقیناً

جنگ کی حالت نہیں ہے جیسا کہ ہوبس کا خیال تھا لیکن اس میں ایسی برائیاں ہوتی ہیں جن کا سد باب صرف مستحکم قوانین غیر جانبدار عدالت اور انتظامی قوت ہی سے ہو سکتا ہے فطری حالت ایک آزادی کی حالت ہے لیکن آزادی کی حفاظت جماعت میں بہتر طریقے پر ہو سکتی ہے اس لحاظ سے جب انسان جماعت میں زندگی بسر کرنے لگتا ہے تو اس کے فطری حقوق منسوخ نہیں ہو جاتے مثلاً ملکیت کا حق ایک فطری حق ہے جس کی بنا یہ ہے کہ ایک شخص نے زمین کو کاشت کرنے یا کسی اور چیز کے بنانے میں محنت صرف کی ہے خدا نے دنیا کو محنتیوں کے قبضے میں دیا ہے اور کاہلوں کے حوالے نہیں کیا ہے تمام اقتصادی قیمت محنت سے متعین ہوتی ہے اس لئے مملکت جس طرح ملکیت کا حق پیدا نہیں کر سکتی اسی طرح وہ اس کو منسوخ بھی نہیں کر سکتی اس کا کام صرف یہ ہے کہ اس کی تصدیق کرے اس کو قائم رکھے اور اس کی حفاظت کرے جو اصول حق ملکیت کے متعلق صحیح ہے یہی شخصی آزادی پر بھی صادق آتا ہے غلامی فطری حالت کے مخالف ہے اس لئے مملکت کو بھی چاہیئے کہ ہرگز اس کی حمایت نہ کرے۔

لوک نے اپنے فلسفۂ مملکت میں تشریعی قوت کو جو خاص اہمیت دی ہے اس کا ایک خاص مفہوم ہے تشریعی اقتدار کو قائم کرنے سے کوئی استبدادی قوت قائم نہیں ہوتی استبداد سے بچنے کی خاطر فطرت کی حالت کو ترک کیا گیا ہے تمام فیصلوں میں یہی بات مدنظر رکھی جاتی ہے کہ فلاح عام کی بہترین صورت قائم ہو۔ محصولات صرف اغلبیت کی رضامندی سے لگانے چاہئیں ورنہ ملکیت کا حق تلف ہو جائے گا کیونکہ جو چیز زبردستی سے میری مرضی کے بغیر مجھ سے چھینی جا سکتی ہے وہ حقیقت میں پوری طرح میرے قبضے میں نہیں ہے۔ لوک چاہتا ہے کہ تشریع کو انتظامی حکومت اور عدالت سے الگ رکھنا چاہیئے لیکن تشریعی اقتدار کو اعلےٰ مرتبہ حاصل ہے اسی سے طرز حکومت متعین ہوتی ہے قانون بنانے والا اس پر عمل درآمد کرنے والے سے افضل ہوتا ہے۔ لیکن اعلیٰ ترین

اقتدار صرف جمہور ہی کو حاصل ہونا چاہئے اور اس کو اس وقت استعمال کرنا چاہئے جب کہ انتظامی حکومت اور تشریعی قوت میں تخالف واقع ہو۔ جمہور کے سوا کوئی ایسی قوت نہیں ہے جو اس قسم کے جھگڑے کا فیصلہ کر سکے۔ تحفظ ذات کے اساسی اور ناقابل تنسیخ حق کی وجہ سے ایک قوم خدا کی طرف رجوع کر کے اپنے ارادے کو عمل میں لاتی ہے ایسا عمل بغاوت نہیں ہے کیونکہ بغاوت کے محرک وہ لوگ ہوتے ہیں جو قانون کی خلاف ورزی کرتے ہیں۔ ایسا کرنے سے مملکت کا شیرازہ نہیں بکھر سکتا کیونکہ ایسی صورتِ حالات میں یہ مقدم ہے کہ جمہور کی اکثریت کو ان عیوب کا احساس ہے جن سے چھٹکارا حاصل کرنا مقصود ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ ایک قوم کی قوم ایسی آسانی سے حدود سے متجاوز نہیں ہو جاتی جیسا کہ بعض لوگ خیال کرتے ہیں۔

لوک نے اپنی آزادروح تحقیق اور اپنی قوم کی معاصرانہ تاریخ کے واقعات عظیمہ سے دلی اور عملی ہمدردی رکھنے کی وجہ سے قومی آزادی کے بڑے بڑے اصول اس عمدگی سے مرتب کئے کہ وہ نہ صرف بعد میں آنے والے نظریات حقوق و مملکت کے لئے نہایت اہم ثابت ہوئے بلکہ آنے والی صدیوں میں اقوام کی تاریخ پر بھی اس کا گہرا اثر ہوا۔ مانٹیسکیو Montesquieu اور الکزینڈر ہیملٹن اس کے شاگرد تھے۔ روسو کے اقتدار جمہور کے نظریہ کو اس سے سہارا ملا شمالی امریکہ اور فرانس کے انقلابات اسی چیز کی مثالیں ہیں جن کو لوک نے اپنے الفاظ میں مرافعہ الی اللہ کہا ہے دول حاضرہ کی دستوری زندگی حقیقت میں لوک کے اصولوں پر مبنی ہے اس کا تمام فلسفۂ مملکت مسائل دستور تک محدود ہے اس کے پیچھے عمرانی زندگی کا مسئلہ ہے لوک نے یہ اصول قایم کر کے کہ حق ملکیت کا مدار محنت پر ہے، ایک بڑے اجتماعی مسئلے کی سلسلہ جنبانی کر دی جس کو بہت بعد میں چل کر نمایاں حیثیت حاصل ہوئی۔

باب دوم

اخلاقی اور مذہبی فلسفہ کے مباحث

حاسۂ اخلاقی کا نظریہ

نشاۃ جدیدہ کے زمانے میں اور سترھویں صدی میں تحفظِ ذات کی تحریک طبعی کو مختلف صورتوں میں انسانوں کے کردار کی اساس قرار دیا گیا۔ چند مستثنیات کو چھوڑ کر اخلاقیات کی اساس کو تلاش کرنے کی تمام کوششیں ایک فرد کی ذات اسکی خواہشات اور فلاح کو مدِ نظر رکھتی تھیں۔ اصولاً اس میں کوئی فرق نہیں پڑتا کہ صرف اسی دنیا میں ایک فرد کی زندگی کی اساس کو متعین کرنے کی کوشش کی جاتی ہے یا یہ کہ حیات بعد الموت کو بھی اسی میں داخل کیا جاتا ہے جیسا کہ لوک کے فلسفے میں ہے اس نقطۂ نظر کے خلاف جسے ہابس نے نہایت واضح اور مدلل طور پر پیش کیا فلسفیانہ اخلاقیات میں بعض مفکرین نے عقل کو انسانی اعمال کے لئے ایک قوت ناظمہ قرار دیا سپائنوزا نے اس کے متعلق جو نہایت گہری باتیں کہی تھیں کہ تحریک تحفظ ذات میں کس کس طرح تبدیلی ہیئت ہوتی رہتی ہے، ان پر کسی نے زیادہ غور نہیں کیا یہ سافٹسبری کا کمال ہے کہ اس نے اس حقیقت کی طرف

توجہ دلائی کہ اخلاقی احکام میں بلاواسطہ جبلی احساس کی کیا اہمیت ہے۔ شافٹسبری نے ہر وقت عقلیت کے روز افزوں غلبہ کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی جس سے بہت اہم نتائج پیدا ہوئے اور جیسا کہ عصر جدید میں اکثر واقع ہوا ہے کہ جب کبھی خیال کا کوئی نیا چشمہ اُبلتا ہے تو اس کی وجہ کلاسیکل اثرات ہوتے ہیں، شافٹسبری کے خیالات بھی انھیں اثرات سے متعین ہوئے۔ تناسب و توازن تحدید ذات امر فطرت پر اعتماد جو متقدمین کی امتیازی خصوصیتیں تھیں شافٹسبری میں پھر ان کا ظہور رہا اگرچہ اس حالت میں کسی قدر جدید تاثریت ان صفات کے ساتھ مل گئی انتھونی ایشلے کوپر شافٹسبری ۱۶۷۱ء لندن میں پیدا ہوا وہ لوک کے ایک دوست کا پوتا تھا لوک بہ حیثیت طبیب کے اس کی پیدائش کے وقت موجود تھا بعد میں وہ اس کا اتالیق ہو گیا کلاسیکل علوم میں اس کی تعلیم بہت باقاعدہ ہوئی تھی اسی لئے ان علوم کا اسکی طبیعت پر زبردست اثر ہوا اس کی ایک اتالیقن تھی جو لاطینی اور یونانی زبانیں بڑی روانی سے بولتی تھی اسی وجہ سے شافٹسبری یہ زبانیں مادری زبان کی طرح بولنے لگا اوائل عمر ہی میں عمدہ یونانی خیالات اس کے ذہن نشین ہو گئے اس کی مزید ذہنی ترقی اطالیہ اور فرانس میں سفر کرنے سے ہوئی تھی۔ سفر کے دوران میں اس کو دنیا کا تجربہ حاصل کرنے اور فنون لطیفہ کا شوق پورا کرنے کے بہت موقعے ملے کچھ سالوں تک وہ مجلس عوام کا رکن بھی رہا بادشاہ ولیم اس کی بڑی قدر کرتا تھا اور اس نے اس کو ایک بڑے اعتماد کا عہدہ بھی پیش کیا جس کے قبول کرنے سے اس نے انکار کر دیا اس کی صحت اچھی نہیں تھی اور وہ خاموش علمی زندگی بسر کرنے کا آرزومند تھا اس نے ۱۷۱۳ء میں نیپلز کے مقام پر وفات پائی جب کہ اس کی عمر کچھ زیادہ نہیں تھی

شافٹسبری نے اپنی تصانیف کا کثیر حصہ خود ہی تین جلدوں میں مرتب کیا جن کا نام یہ رکھا زمانے کی حد انسانوں کی خصوصیات اطوار و آراء (لندن ۱۷۱۱ء) ان جلدوں میں کسی ایک خیال کا باقاعدہ ارتقا کیا ہے خیالات اور جذبات جن صورتوں میں پیدا ہوئے ان کو قلمبند کر دیا ہے ان میں سے

اکثر خطوط یا مکالمات کی صورت میں ہیں طرز بیان میں شاعرانہ جذبہ پایا جاتا ہے اور کہیں کہیں معقول استدلال کی جگہ جذباتی خطابت نے حاصل کرلی ہے اعلیٰ اور ادنیٰ دونوں مفہومات کے لحاظ سے وہ تاثر کا سب سے پہلا فلسفی ہے استدلالی عقل نفع وضرر کی محاسب خودی اور خارجی حسی ارتسامات کے خلاف اس نے بلاواسطہ تاثر کی اہمیت کو واضح کیا ہے اس نے دوبارہ حُسن اور نیکی کے ایک ہونے کا دعوٰے کیا قدیم یونانیوں کے ہاں نیکی کا یہی تصور تھا کہ نیکی ایک فرد کے مختلف پہلوؤں میں توازن اور مختلف انسانوں کی باہمی زندگی میں موافقت کا نام ہے اس نے یہ دعوٰے بھی کیا کہ اخلاقیات مذہب سے الگ بھی ہوسکتی ہے اگرچہ اس کا یہ عقیدہ ہے کہ اخلاقی احساس کا کمال اس مذہبی وجدان میں ہوتا ہے کہ خدا تمام اشیا میں عمل کرتا اور ان میں موافقت پیدا کرتا ہے

اگرچہ شافٹسبری اپنے استاد لوک کا بڑا احترام کرتا تھا اور ہابس کے خلاف اس نے ایک بڑی سخت بحث بھی لکھی تاہم اس کا یہ خیال تھا جس کا اظہار اس نے یونیورسٹی کے ایک نوجوان کے نام اپنے خطوط میں کیا ہے کہ لوک نے حضوری تصورات کے خلاف تنقید کرنے سے اخلاق کی بنیاد کو تباہ کردیا ہے وہ تسلیم کرتا ہے کہ تصورات کو بعض معنوں میں حضوری ماننا بے معنی بھی ہے۔ وہ خود اس اصطلاح کو فطری مطابق فطرت یا جبلی کے معنوں میں استعمال کرتا ہے اور اس کو صنعت اور تہذیب و تربیت کے مقابلے میں استعمال کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ سوال اصل میں یہ نہیں ہے کہ کس وقت ایک جسم دوسرے سے الگ ہوتا ہے یا ہمارے تصورات کس وقت میں پیدا ہوتے ہیں بلکہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ آیا انسانی نفس کی ساخت اس قسم کی ہے کہ دوران ارتقا میں بعض تصورات قدرتی طور پر پیدا ہوتے ہیں۔ ہمیں اس دعوٰے کا کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم میں محبت اور عدل کے تصورات محض تجربے اور اخلاقی تلقین سے پیدا ہوتے ہیں کیونکہ اگر یہ صحیح ہو تو ہمیں یہ بھی ماننا پڑیگا کہ پرندے جو اڑتے ہیں اور گھونسلے بناتے ہیں تو وہ بھی کسی

تلقین کا نتیجہ ہے اور مرد اور عورت کو جو ایک دوسرے کی طلب ہے وہ بھی کسی تعلیم کی محتاج ہے۔ گروٹیس کمبرلینڈ اور لائبنٹز کی طرح شافٹسبری کا بھی یہی خیال ہے کہ فرد میں ایک جبلت موجود ہے جو اسے نوع سے متحد کرتی ہے اور یہ جبلت ایسی ہی فطری ہے جیسی کہ تناسل اور محبت اولاد کی جبلت انسان نہ کبھی جماعت سے الگ رہا اور نہ رہ سکتا ہے۔ حالت فطرت اور حالت جماعت میں تخالف قائم کرنا ایک غلطی ہے اگر ہم نوع انسان کے ارتقا کو نظر غائر سے دیکھیں تو ہمیں اس میں فطرت کی بہت سی مختلف حالتیں نظر آئینگی لیکن ان میں سے کسی حالت میں بھی ہمیں عمرانی زندگی اور اس کے جذبات متعلقہ مفقود نظر نہیں آئینگے۔ شافٹسبری کا یہ خیال نظریۂ معاہدہ کے خلاف ہے جس کی رو سے جماعت آزاد افراد کے اتحاد سے پیدا ہوئی ہے۔ وہ اس ابتدائی مبہم جبلت سے شروع کرتا ہے جس میں ابھی فرد اور جماعت کی بین تفریق موجود نہیں اور اس کے ساتھ ہی اس کا یہ خیال بھی ہے کہ حالت فطرت اور حالت تمدن اضافی تصورات ہیں یہ خیال اس کی تعمیر فکر میں ایک نہایت اہم رکن ہے لیکن اٹھارھویں صدی کی ذہنی فضا اس خیال کے ارتقا کے لئے موزوں نہیں تھی۔

اگرچہ شافٹسبری جبلت کو بہت اہم سمجھتا ہے لیکن وہ فکر کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرتا فکر کے ذریعے سے ہم اپنی باطنی کیفیات کا مطالعہ کرتے ہیں اور ان سے متاثر ہوتے اور ان پر حکم لگاتے ہیں یہاں پر اس کا روئے استدلال لوک کے تجربۂ باطنی کی طرف ہے۔ مخصوص تاثرات مثلاً توقیر یا تحقیر شرافت اور سچائی کی ستائش اور فکر و عمل میں کمینہ پن اور جھوٹ کے خلاف احساس غضب، اپنے باطن کی غیر ارادی تحریکات پر غور کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ تاثرات جمالیاتی گوارائی یا ناگواری سے مشابہ ہوتے ہیں لیکن فرق یہ ہے کہ ان میں میلان عمل پایا جاتا ہے۔ شافٹسبری ایسے تاثر کو اضطراری تاثر یا حاسۂ اخلاقی کہتا ہے۔ چونکہ یہ فطری جبلتوں کا نتیجہ ہے اس لئے یہ خود فطری اور اصلی ہے۔

یہ صحیح ہے کہ ایک ایسا ٹھنڈا فلسفہ بھی ہے جس کے نزدیک فطری ایمان فطری عدل اور فطری نیکی کا کوئی وجود نہیں کیونکہ اصل میں فطری قوتیں صرف دو ہی ہیں محبت ذات یعنی خود غرضی اور جذبۂ اقتدار۔ شافٹسبری کا خیال ہے کہ یہ فلسفہ ممکن ہے کہ اس بات کا نتیجہ ہو کہ بعض لوگوں کو یہ خیال ناگوار ہوا کہ فطرت ہم سے ایسے اعمال کرائے جو ہماری ذات سے خارج ہیں وہ خود یہ تعلیم دیتا ہے کہ تمام ہستیاں مسرت کے لئے کوشاں ہیں لیکن جماعت کے مشترک مقاصد میں مسرت حاصل کرنے اور اپنے اغراض کو اپنی ذات تک محدود کرنے میں بڑا فرق پیدا ہو جاتا ہے۔ انانیتی اور ہمدردانہ تاثرات میں کوئی تضاد مطلق نہیں کیونکہ محبت اور دوستی سے بھی انسان کو تسکین حاصل ہوتی ہے کیونکہ جو مسرت ہم دوسروں کے لئے مہیا کرتے ہیں وہ وہاں سے منعکس ہو کر ہمارے حصہ میں بھی آتی ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمارے حالات حیات دوسرے لوگوں کے ساتھ کچھ اس طرح مربوط ہیں کہ جب ہم دوسروں کی بھلائی یا فلاح عامہ کا خیال چھوڑ دیں اور اس سے منہ موڑ لیں تو خود ہمارے لئے بھی کچھ باقی نہیں رہتا اور خود ہماری ذات کو بھی ہم سے کوئی نفع نہیں پہنچتا۔ ہمارا کام یہ ہے کہ ہمارے دل میں جو خواہشیں پیدا ہوتی ہیں ان میں موافقت پیدا کی جائے جس شخص نے اپنی خواہشات میں موافقت اور ان میں ایک نظام اور امن قائم کر لیا اس نے خود اپنی سعادت کا ایوان تعمیر کر لیا۔ مسرت کا تعلق باطن سے ہے نہ کہ خارج سے۔ تاثرات کی موافقت اور موزونیت سے صحیح اجتماعی زندگی کے انداز و رسوم پیدا ہوتے ہیں جس انداز سے جماعت کی زندگی کے تقاضے پورے ہوتے ہیں اسی سے فرد کی زندگی میں بھی اندرونی موافقت پیدا ہوتی ہے ایک نوجوان طالب علم کے نام خطوط میں شافٹسبری کہتا ہے تمام اشیا میں یہاں تک کہ ادنیٰ سے ادنیٰ چیزوں میں بھی حسن کے متلاشی رہو اور حسن آفرینی کرو۔ قبیح صورتیں ناگوار بھی ہوتی ہیں اور ان میں کسی نہ کسی طرح کا مرض بھی ہوتا ہے اور جن صورتوں اور نسبتوں میں حسن ہوتا ہے وہ زندگی میں مفید ہوتی ہیں زیادہ

اہلیت رکھتی ہیں اور ممدِ حیات ہوتی ہیں۔

نظم و تناسب کا احساس، جو اخلاقی تاثر کی اصل ہے صرف انسانی جماعت ہی سے تعلق نہیں رکھتا جب وہ تمام کائنات سے متعلق ہوتا ہے تو وہ ایک قسم کے روحانی رعب کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ فطرت کے نظم سے ہم میں ستایش و استحسان کا جذبہ پیدا ہوتا ہے۔ شر اور نقص ہمارے محدود نقطۂ نظر کی وجہ سے موجود معلوم ہوتے ہیں ہمارا محدود نقطۂ نظر جس کی وجہ سے ہم اشیا کو فرداً فرداً دیکھتے ہیں، اکثر ایسی چیزوں کو ناقص پاتا ہے جنھیں ہم اگر کلیت کے زاویۂ نگاہ سے دیکھ سکتے تو وہ کامل معلوم ہوتیں۔ کوئی چیز خارج سے کائنات کی مزاحم نہیں ہو سکتی۔ یہ خود اپنے باطنی اور موزوں نظام پر چلتی ہے جس کی بنا فکر الٰہی ہے۔ اس طرح سے اخلاقیات مذہب کی طرف رہنمائی کرتی ہے اور شافٹسبری ایک ایسی اعلےٰ توحید کو پیش کرتا ہے جس کے نزدیک خدا سب کائنات سے محبت کرنے والی اور سب کی حفاظت کرنے والی ہستی ہے اور اس لحاظ سے اخلاقی زندگی کے لیے اسوۂ حسنہ ہے۔ صحیح طریقہ یہی ہے کہ انسان اخلاقیات سے مذہب کی طرف پہنچے۔ اس کے برعکس شروع ہی سے اخلاقیات کو مذہب پر قائم کرنے کی کوشش غلط ہے جیسے کہ لوک نے کی۔ اگر شروع ہی سے اخلاقیات کو مذہب کا سہارا دیا جائے تو بے غرضی مفقود ہو جائیگی نیکی آپ ہی اپنا اجر ہے، اس سے بہتر اجر اس کو کہاں سے ملے گا۔ (Francis Hutcheson)

فرانسس ہچیسن (۱۶۹۴-۱۷۴۷) شمالی آئرلینڈ میں سکوچ گھرانے میں پیدا ہوا اس نے پہلے ڈبلن میں خود ایک دارالعلوم قائم کیا اور اس کے بعد گلاسگو میں فلسفۂ اخلاق کا پروفیسر ہو گیا اس نے شافٹسبری کے خیالات کو زیادہ باقاعدہ صورت میں مرتب کیا جس کی وجہ سے ان کی اشاعت کا دائرہ بہت وسیع ہو گیا۔ اس کی کتاب حسن اور نیکی کے متعلق تحقیق میں جو ۱۷۲۵ء میں شایع ہوئی جمالیاتی اور اخلاقیاتی تاثرات پر نظر ڈالی گئی ہے اس میں بعض بیانات نہایت مفید اور دلچسپ ہیں اور اکثر نکات جن کے متعلق شافٹسبری نے کوئی قطعی فیصلہ نہیں کیا تھا اس کتاب میں متعین اور مبین

صورت میں ملتے ہیں۔ اس کا نظام فلسفۂ اخلاق ۱۷۵۵ء میں اس کی وفات کے بعد شائع ہوا اس نے یہ کوشش کی کہ اخلاقیات کو واقعی انسانی فطرت کے مشاہدے پر قائم کیا جائے وہ کہتا ہے کہ انسان کی فطرت میں انانیتی جبلتوں کے علاوہ دوسروں کی مدد کرنے اور ان کو خوش کرنے کی بھی ایک غیر ارادی خواہش موجود ہے اور ان اعمال کے متعلق جو دوسروں کی مدد کے لئے اور ان کو خوش کرنے کے لئے کئے جائیں انسان کی طبیعت میں ایک بلا واسطہ احساس مسرت واستحسان بھی پایا جاتا ہے۔ عقل صرف حصول مقاصد کے ذرائع کو معلوم کرنے کا ایک ملکہ ہے۔ ہمدردی یا محبت کے ساتھ عقل کا ہونا مفید بلکہ لازمی ہے کیونکہ عقل کے بغیر یہ طبعی تاثر اندھا دھند عمل کرے گا لیکن انسانی اعمال کی قدر وقیمت کو صرف عقل ہی معین نہیں کرتی حاسۂ اخلاق عقل کی طرح تجربے سے بھی مستغنی نہیں ہو سکتا کیونکہ اعمال کے نتائج اور ان کے میلانات کا علم ہم کو صرف تجربے سے ہی ہو سکتا ہے حاسۂ اخلاقی اسی وقت عمل کر سکتا ہے جب کہ مشاہدۂ انسانی اعمال اور ان کے نتائج کو اس کے سامنے پیش کرے اب رہا یہ سوال کہ حاسۂ اخلاقی کا طرز عمل ان مشاہدات کی بنا پر کیا ہوتا ہے ہچیسن اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ اگر دو مختلف اعمال سے مسرت کی ایک ہی مقدار پیدا ہوتی ہو تو ان میں سے وہ عمل قابل ترجیح ہے جس سے انسانوں کی کثیر ترین تعداد کو مسرت حاصل ہو لیکن اس میں اس امر کو بھی ملحوظ رکھنا چاہیئے کہ اعلیٰ سیرت کے کم اشخاص ادنے سیرت والوں کی زیادہ تعداد پر مرجح ہیں) اور ان اعمال میں سے جن سے فائدہ اٹھانے والوں کی تعداد برابر ہو، وہ عمل قابل ترجیح ہے جس سے اعلیٰ ترین مسرت پیدا ہوتی ہو ان خیالات کا خلاصہ اس نے ایک اصول کی صورت میں بیان کیا جس کو بعد میں بہت دہرایا گیا ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ عمل بہترین ہے جو کثیر ترین تعداد کے لئے کثیر ترین مقدار مسرت مہیا کرے۔

حاسۂ اخلاق کی یہ توجیہ نہیں ہو سکتی کہ وہ تجربے کا نتیجہ ہے کیونکہ یہ براہ راست انسان کی جبلت سے تعلق رکھتا ہے اور نہ ہی یہ تعلیم وتربیت

عادت یا ائتلاف تصورات سے پیدا ہوسکتا ہے کیونکہ ہچیسن کے نزدیک ان طریقوں سے کوئی مطلقاً نیا حاسہ یا تصور پیدا نہیں ہوسکتا وہ کہتا ہے کہ اس میں کوئی پر اسرار بات نہیں یہ حاسہ خدا کی طرف سے ودیعت کیا گیا ہے اور یہ خالق کی دانائی کا ثبوت ہے کہ حاسۂ اخلاقی انھیں اعمال کو صائب قرار دیتا ہے جن میں دوسروں کی بھی فلاح ہوتی ہے یا ہماری فلاح ان میں اس انداز سے پائی جاتی ہے کہ دوسروں کی بھلائی بھی اس کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے۔ حاسۂ اخلاقی ان لوگوں میں بھی عمل کرتا ہے جو خدا کے قائل نہیں ہوتے ہچیسن کے نزدیک اخلاق دینیات سے بھی اسی طرح آزاد ہے جسطرح کہ وہ انانیت کے تصورات سے الگ ہے اگرچہ وہ یہ تسلیم کرتا ہے کہ جہاں حاسۂ اخلاقی کند ہوگیا ہو وہاں صرف حکیمانہ قانون ہی سے جذبات کو مغلوب کرسکتے ہیں حاسۂ اخلاقی ہمیشہ ایک بلاواسطہ جبلت کے طور پر ہی عمل نہیں کرتا۔ اس کے اندر سے احساس فرض پیدا ہوسکتا ہے مثلاً جب یہ شعور پیدا ہوجاتا ہے کہ اگر ہم نے ایک خاص قسم کے عمل کرنے کا فیصلہ نہ کیا تو یہ تقاضائے احسان کے خلاف ہوگا اور اس سے ہمارے سکون قلبی میں فرق آجائیگا اور ہمیں شاید اس سے ظاہری یا باطنی تکلیف بھی ہوگی ہچیسن کے نزدیک احساس فرض بھی ایک ثانوی اور نائب احساس ہے۔

جزئی اخلاقی مسائل کو ہچیسن اصول افادیت کے میعار پر پرکھتا ہے اس کے نظام فلسفۂ اخلاق میں مخصوص اخلاقی اجتماعی اور سیاسی مسائل کے متعلق بہت سے باریک نکات آزادانہ خیالات اور لطیف انسانیتی بیانات ملتے ہیں۔

جوزف بٹلر (Joseph Butler) کلیسا سے الگ رہنے والوں کی درسگاہ (Dissenting College) میں اپنی تعلیم کو پورا کرکے کلیسائے قائمہ کا رکن ہوگیا اور لاٹ بشپ کے عہدے پر پہنچ کر ۱۷۵۲ء میں وفات پائی اس کا فکر و مشاہدہ بڑا زبردست تھا اس نے شافٹسبری کے نظریۂ حاسۂ اخلاق کو ہچیسن سے بھی زیادہ دینیاتی صورت میں پیش کیا۔ لیکن بٹلر کو زندگی کے

تاریک پہلو کا بہت گہرا احساس تھا اور شافٹسبری کی پرجوش رجائیت سے وہ بہت دور تھا۔

اس کا نظریۂ اخلاق ہمیں اس کے وعظات (Sermons) میں ملتا ہے یہ صحیح ہے کہ شافٹسبری اور ہچیسن کی طرح وہ بھی یہ تسلیم کرتا ہے کہ اخلاق کو فرد اور نوع کے براہ راست تعلق سے بہت گہرا ربط ہے۔ لیکن ان دونوں سے زیادہ وہ ان یقینی باطنی تقاضوں پر زور دیتا ہے جو حاسۂ اخلاق کے ذریعے سے محسوس ہوتے ہیں اور جن کے لئے وہ ضمیر کی اصطلاح استعمال کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ ہماری نگاہ میں اتنی وسعت نہیں کہ ہم یہ معلوم کرسکیں کہ افراد کو کن وجوہ سے مسرت حاصل ہوتی ہے مسرت کی تقسیم احکم الحاکمین کے ہاتھوں سے ہوتی ہے لیکن ہماری سرشت میں یہ داخل ہے کہ نتائج سے قطع نظر کرکے ہم جھوٹ اور جور و ظلم کو برا سمجھتے ہیں اور محبت و احسان کو اچھا سمجھتے ہیں بٹلر نے ہچیسن کے اصول فلاح عام کا اخلاق نہیں کیا اس کے مدنظر صرف اخلاق کا باطنی اور نفسی پہلو ہے اس نے شافٹسبری کے نظریہ پر یہ اعتراض کیا کہ اس نے ضمیر کے اقتدار کو پوری نمایاں نہیں کیا جو روح کے تمام دیگر عناصر اور محرکات سے بالاتر ہے۔ ضمیر کی فطرت تمام دیگر ملکات سے بالاتر ہے دنیا کی حکمرانی اس کو ودیعت کی گئی ہے۔ لطیف نفسیاتی تحلیل کے ذریعہ سے بٹلر یہ ثابت کرتا ہے کہ اخلاقی احساس کی بلاواسطہ تسکین اس لذت سے الگ ہے جو انسان نفع و ضرر کو تول کر اپنی ذات کے لئے حاصل کرتا ہے بلاواسطہ جبلتوں میں ہم شعوری طور پر اپنی ذات کو اپنا مقصد نہیں بناتے لیکن انانیت کے لئے یہ مقدم ہوتا ہے کہ جذبات کی متابعت سے جو لذتیں حاصل ہوتی ہیں ان کا ہمیں کچھ تجربہ ہے اور یہ لذتیں شعوری طور پر انانیتی فعل میں بطور مقصد پیش نظر ہوتی ہیں۔ لیکن نفع و ضرر کے متعلق سوچ بچار اور تخمینے سے کامل باطنی تسکین کا حصول مشتبہ ہو جاتا ہے اگرچہ بٹلر کے نزدیک قانونی ضمیر کی متابعت کے ساتھ ایک بلاواسطہ تسکین وابستہ ہے لیکن انسانی فطرت کے مخالف عناصر کا اس

کو توایسا گہرا احساس تھا کہ شافٹسبری کی طرح انسانی فطرت کی اندرونی موافقت کا خیال اس کے لئے اطمینان بخش نہ ہو سکا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر صاف طور پر اس بات کی ضمانت نہ ہو کہ انجام کار نیکی سے ذاتی مسرت کا بھی حصول ہو گا تو ہم کبھی نیکی پر قائم نہ رہ سکیں۔ اگرچہ نیکی یا اخلاقی سچائی اس کا نام ہے کہ ہم نیکی کو نیکی ہی کی خاطر پسند کریں اور اس کو خود مقصد قرار دے کر اس کی پیروی کریں لیکن جب کبھی ہم ٹھنڈے دل سے بیٹھ کر سوچتے ہیں تو نیکی کے عمل کا یا کسی اور عمل کا صحیح اور جائز ہونا ہماری سمجھ میں نہیں آتا جب تک ہمیں یہ یقین نہ ہو جائے کہ اس سے ہم کو مسرت حاصل ہو گی یا کم از کم یہ ہماری مسرت کے خلاف نہیں ہو گا۔ شافٹسبری ایسے ٹھنڈے لمحوں کو بھی ٹھنڈے فلسفے کی طرح بے وقعت سمجھتا تھا بٹلر کے نزدیک صرف آخرت کی زندگی کا خیال، مذہب جس کی تعلیم دیتا ہے، ایسے لمحوں میں انسان کو سہارا دے سکتا ہے لیکن بٹلر کہتا ہے کہ ایک اور راستے سے بھی اخلاقیات مذہب کی طرف رہنمائی کرتی ہے۔ محبت اور تحسین جو ہماری فطرت کے تقاضے ہیں ان کا بلند ترین معروض خدا ہے مذہب ہمارے تاثرات کو وسیع کر کے ایک خاص سمت میں ڈال دیتا ہے اور کوئی نیا تاثر پیدا نہیں کرتا۔ ہماری فطرت کی ماہیت نہیں بدلتی۔ بٹلر خود غرضی اور تحسینی تسلیم کے تخالف کو اخلاقیات سے عالم دینی کی طرف منتقل کر دیتا ہے لیکن اس کا کوئی معین حل پیش نہیں کرتا۔

بٹلر اور شافٹسبری کا تخالف قنوط اور رجا کا تخالف ہے۔ اٹھارھویں صدی کے آغاز میں رجائیت غالب تھی لوگوں کو زندگی اور انسانی فطرت بہت خوشگوار دکھائی دیتی تھی اور ترقی و افزائش مسرت کے متعلق بڑی بڑی امیدیں تھیں۔ لائبنٹز لوک اور شافٹسبری نے مختلف صورتوں میں اسی رجائیت کا اظہار کیا۔ شافٹسبری اور آزاد خیال مفکرین نے اس فطری مذہب کی بہت مدح سرائی کی جس کی بنا فطرت کی وحدت اور اس کے تناسب اجزا کا تفکر ہے، بمقابلہ اس مذہب کے

جو مذہب وحی کہلاتا ہے جس کی بنا تاریک اسرار اور مخالف انسانیت اعتقادات ہیں۔ اپنی طبیعت اور اپنے اعتقاد کی وجہ سے بٹلر نے اس نظریہ پر حملہ کیا۔ اپنی معرکۃ الآراء تصنیف ''فطرت کی ساخت اور اس کی دستور سے فطری اور منزل مذہب کی مماثلت'' (Analogy of Religion Natural and reveeled to the Constitution and Course of Nature) میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مذہب فطرت کے خلاف جو نہایت وزنی اعتراضات پیش کیے جاتے ہیں وہ فطری مذہب کے اس ایمان بالفطرت پر بھی وارد ہوتے ہیں کہ فطرت کی حکومت مربیانہ ہے۔ مشاہدے سے ہم کبھی اس نتیجہ پر نہیں پہنچ سکتے کہ فطرت کا مقصد عاقلانہ صادقانہ اور خیر ہے اگر یہ مسئلہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ سعادت یا شقاوت، رحمت یا لعنت بے اختیار اور مقدر ہیں تو ہمیں یہ نہیں بھولنا چاہیئے کہ فطرت میں بھی بے شمار جراثیم پنپنے کے بغیر فنا ہو جاتے ہیں اور اس زندگی میں کامل اخلاقی ارتقا بہت کم لوگوں کو حاصل ہوتا ہے اگر کفارے کی تعلیم ہم کو بری معلوم ہوتی ہے تو ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ فطرت میں بھی بسا اوقات مجرموں کی بلا بے گناہوں پر پڑتی ہے اگر عیسائیت ایک خطا ہے تو یقیناً فطرت کا بھی وہی حال ہے اگر سچ پوچھو تو ان دونوں میں عقدہ ایک ہی قسم کا ہے خود بٹلر فطرت اور وحی دونوں کی اس مشکل کو یوں حل کرتا ہے کہ عالم فطرت اور عالم فوق الفطرت دونوں میں ہم ایک لامحدود غیر مرئی کل کے اجزا ہیں اور اپنے مخصوص اور محدود نقطۂ نظر سے ہم اس کلیت پر حاوی نہیں ہو سکتے۔

اس قسم کے تفکرات سے بٹلر اس ہموار اور سطحی رجائیت کا جواب دیتا ہے جو اصلی صورت حالات کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتی ہے۔ فطرت کے متعلق بھی ایسا ہی گورانہ ممکن ہے جیسا کہ وحی کی نسبت اور فطری مذہب کی ادعائیت بھی ایسی ہی خطرناک ہو سکتی ہے جیسی کہ مذہب قائمہ کی۔ لیکن بٹلر کے اعتراض کی تیغ دودم خود اس کے اپنے اعتقاد کو بھی

کاٹ سکتی ہے اس کے اعتراض کو خود اس پر یوں الٹ سکتے ہیں کہ عیسائیت میں بھی وہی متناقضات موجود ہیں جو فطرت میں پائے جاتے ہیں اگر وحی محض فطرت اور اس کے معمات ہی کا آئینہ ہے تو وحی بھی اسی کو دہرا دیتی ہے جو کچھ کہ فطرت میں نظر آتا ہے، لیکن اصل سوال تو یہ ہے کہ وحی ان معمات کا کیا مخصوص حل پیش کرتی ہے۔ بٹلر نے جو ہتھیار اپنے مخالفین کے خلاف استعمال کیا اس سے خود اس کا نظریہ بھی مجروح ہوگیا۔

برنارڈ دا مانڈول Bernard De Mandeville نے اس قسم کی جراحت ذات سے بچنے کی کوشش کی۔ اس کی پیدائش ہالینڈ کی تھی گو اس کے آبا و اجداد فرانسیسی تھے وہ لندن میں مطب کرتا رہا اور ۱۷۳۳ء میں وفات پائی "مکھیوں کی کہانی" اس کی ایک مشہور نظم ہے جو ۱۷۰۸ء میں شایع ہوئی اور لندن کے گلی کوچوں میں بکتی رہی اس میں مکھیوں کی ایک نہایت خوش حال بستی کا بیان ہے تمام مکھیاں حوائج عامہ کو پورا کرنے کے لئے سرگرمی سے کوشاں رہتی ہیں۔ اضطراب بے اطمینانی ہوس پرستی خود نمائی اور مکر، سب کا ظہور ان کی زندگی میں ہوتا ہے لیکن ان سب سے مفاد عام میں مدد ملتی ہے اس آبادی کے افراد اور اجزا میں الگ الگ جو خرابیاں ہیں انھیں بحیثیت کل ان کی زندگی کو جنت بنا دیا ہے جس طرح الگ الگ اور بے سُری آوازوں کی موافقت سے ایک سُریلا نغمہ پیدا ہو سکتا ہے۔ اس آبادی میں مفلسوں کی حالت بھی پہلے امیروں سے اچھی تھی اب کچھ مکھیاں ایسی پیدا ہوئیں جنھوں نے شور مچانا شروع کیا کہ نقائص کو دور کرو اور خرابیوں کو ملیامیٹ کرو ہر فرد کو دیانتداری سے زندگی بسر کرنی چاہئے۔ اس وعظ کو بہت پسند کیا گیا جو لوگ پہلے پرلے درجے کے مکّار تھے انھوں نے سب سے زیادہ دیانت کے لئے شور مچانا شروع کیا دیوتاؤں نے بھی ان کی آواز سنی ریاکاری مفقود ہوگئی عیش و عشرت کا خاتمہ ہوگیا غارت گری کی جنگیں داستان پارینہ ہوگئیں سیاسی حکام اور پادریوں کی حکومت

مختصر رہ گئی۔ جمہوری نظام کی طرف سے فقرا کی ضرورتیں پوری کر دی جاتی تھیں تمام آبادی وطن کی پیداوار اور مصنوعات پر قناعت کرتی تھی اور کوئی شخص غیر ممالک کا قیمتی درآمدہ اسباب نہیں خریدتا تھا اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جہازرانی بند ہو گئی کیونکہ باہر کے مال کی ضرورت نہ رہی۔ آبادی بھی رفتہ رفتہ کم ہوتی گئی اور مکھیوں کی تمام آبادی ایک کھوکھلے درخت کے اندر خلوت گزیں ہو گئی۔ قناعت اور دیانت تو حاصل ہو گئی لیکن شوکت اور قوت جاتی رہی اس کہانی سے جو سبق حاصل ہوتا ہے وہ بالکل واضح ہے۔ فرد کی سعادت اور دیانت جماعت کی تہذیب کے متناقض ہے۔

مکھیوں کی کہانی کی چھٹی اڈیشن میں جو لندن میں ۱۷۳۲ء میں شایع ہوئی ماندول نے شرحی حاشیے اضافہ کئے جو کچھ مکالمات کی صورت میں تھے جس میں اس نے واضح کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس کے اور شافٹسبری کے خیالات میں کیا بین فرق ہے وہ کہتا ہے کہ کسی دو نظامات میں اتنا فرق نہیں ہو سکتا جتنا کہ میرے اور شافٹسبری کے نظام میں ہے انسان کی خود غرضیاں اس کے کھانے پینے کی ضرورتیں اس کی تمنائیں اس کا رشک وحسد، اس کی پیروی لذت اس کی کاہلی اور اس کی بے صبری انھیں چیزوں پر تمام محنت، تہذیب اور اجتماعی زندگی کا مدار ہے قناعت اور نیکی کی وجہ سے لوگ جس حالت میں ہوتے ہیں اسی پر مطمئن ہو جاتے ہیں۔ اجتماعی زندگی کی خواہش انسان کی سرشت کا اصلی جزو نہیں۔ ریا کے بغیر کوئی جماعت قائم نہیں رہ سکتی اگر ہم ایمانداری سے اپنے تمام خیالات اور احساسات کو ظاہر کرتے رہیں تو ذرا سوچئے کہ اس کا کیا نتیجہ ہو۔ حقیقی سیاست داں کا کام یہ ہے کہ انسانوں کی خود غرضیوں کو فلاح عام کے لئے استعمال کر کے جماعت کو تقویت بخشے اس لازمی بدی کی بیخ کنی کرنا حماقت ہے۔ مروجہ نیکیاں اقتدار پسند سیاست دانوں کی ایجاد ہیں ان کا اقتدار اسی حالت میں قائم رہ سکتا ہے جب کہ لوگ اطاعت اور ایثار کریں کثیر تعداد میں لوگوں پر حکمرانی کرنے

کے لئے ان میں ان صفات کا پیدا کرنا لازمی ہے لیکن تمدن کی ترقی سے فرد کی بدی اور بے اطمینانی اور جماعت کی فلاح کا باہمی تعلق واضح ہو جاتا ہے ایسی حبِّ انسانی جو افلاس کو معدوم کر دینا چاہے جماعت کے لئے مضر ہے منڈول نے خیرات اور خیراتی مدرسوں کے عنوان سے ایک رسالہ لکھا جس میں وہ کہتا ہے کہ غربا کو ان کی حیثیت سے زیادہ تعلیم دینا خطرناک ہے کیونکہ اگر ان کو اعلےٰ تعلیم حاصل ہوگئی تو ادنیٰ اور ذلیل کام کون کرے گا۔ ہمیں دو میں سے صرف ایک ہی کو انتخاب کرنا پڑے گا ایک طرف برہنہ فطرت ہے اور دوسری طرف تہذیب، ایک طرف اخلاقی ترقی ہے اور دوسری جانب اجتماعی ترقی لندن کی گلیوں کا کیچڑ تبھی غائب ہوسکتا ہے جب کہ اس کے ساتھ آمد و رفت بھی غائب ہو جائے۔ انسانی ترقی میں نیکی اور بدی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔

اسطرح سے مانڈول، لائبنٹز اور شافٹسبری کے نظریۂ موافقت حیات کو رد کر دیتا ہے۔ وہ اٹھارھویں صدی میں قنوطیت کا نہایت زبردست حامی گذرا ہے اور مسئلۂ تمدن پر اس کی بحث نہایت قابل تعریف ہے فقیہوں کے ساتھ موافقت پیدا کرنے کے لئے وہ کہتا ہے کہ چونکہ ہم خالق فطرت کی ذات کو نہیں سمجھ سکتے اس لئے ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم اسے ظالم کہیں اس کو یہ بھی خیال ہے کہ دنیا کی زندگی کو ہیچ ثابت کر کے اور غیر عیسوی اخلاق اور عقل انسانی کو ناکافی قرار دے کر وہ عیسوی اخلاق اور ایمان بالوحی کی حمایت کر رہا ہے اور شافٹسبری کی مخالفت کر رہا ہے جو بے وحی ایمان باللہ کا قائل تھا اور غیر عیسوی اخلاق کو عیسوی اخلاق پر ترجیح دیتا تھا یہ دینیاتی تتمہ اس کے نظام فلسفہ کے ساتھ کچھ بے جوڑ سا معلوم ہوتا ہے لیکن اس ترکیب سے اس کو فائدہ ضرور پہنچا پادریوں نے مانڈول پر ایسے سخت حملے نہ کئے جیسے کہ شافٹسبری کے خلاف کئے۔

آزاد مفکرین

نشاۃ جدیدہ کے طلوع سے فکر انسانی نے نہایت مختلف صورتوں اور سمتوں میں زندگی کے مسائل عظیمہ پر طبع آزمائی کی اس کے بعد کوئی حیرت کی بات نہیں تھی کہ وسیع حلقوں میں یہ اعتقاد پیدا ہو گیا کہ نظریات زندگی اور کردار حیات کا تعین سند اور تقلید سے مستغنی ہے اور فطرت کے قوانین اور انسانی زندگی سے متعلق انسان عقل کے ذریعے سے جو بصیرت حاصل کر سکتا ہے وہ اس کی کافی طور پر رہنمائی کر سکتی ہے۔ علاوہ ازیں اطالیہ میں پندرھویں صدی اور شمالی ممالک میں بعد کی صدیوں میں ایک ایسا گروہ پیدا ہوا جو فطری مذہب کو کافی سمجھتا تھا یا اس کو بھی ضروری خیال نہیں کرتا تھا۔ سولھویں صدی اور اس کے بعد ہر وہ شخص جو مسلمہ معنوں میں وحی کا قائل نہ ہو، ڈی اسٹ Deist یعنی معتقد خدا بے وحی، کہلاتا تھا بعد ازاں یہ لقب ان لوگوں کے لئے مخصوص ہوا جو معاملات میں خدا کی معجزانہ مداخلت کے منکر تھے۔ اکثر اوقات ایسے معتقدین خدا اور منکرین خدا میں کوئی فرق نہیں کیا جاتا تھا! لوگ ہر نئے فلسفیانہ نظریۂ مذہب کو انکار خدا یا دہریت کہہ دیتے تھے۔ اٹھارھویں صدی کے آغاز میں آزاد خیال کی اصطلاح انگریزی ادب میں ظاہر ہوئی ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ خیال تقلید کی زنجیروں سے آزاد ہو گیا ہے۔ ڈی اسٹ اور ایتھی اسٹ کی طرح یہ ایک غیر معین سی اصطلاح ہے جو نہایت مختلف قسم کے نظریات کے لئے استعمال ہوتی ہے اس لئے ان اصطلاحوں کا کوئی فلسفیانہ مصرف نہیں لیکن یہ اس زمانے کی ذہنیت کی ایک علامت تھی کہ اس صدی کے آغاز سے آزاد خیال کہلانے والے لوگ کثیر تعداد میں پیدا ہوئے اور ان میں اپنی صداقت اور اہمیت کا احساس ترقی کر گیا۔ ڈی ازم اور آزاد خیالی کا لٹریچر زیادہ تر ایسا

ہے جو فلسفے کیلئے کوئی زیادہ قیمت نہیں رکھتا لیکن اس سے تاریخ تمدن کے لئے اس کی اہمیت میں فرق نہیں آتا کیونکہ یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ سائنٹفک اور فلسفیانہ خیالات وسیع علقوں میں موثر ہو گئے ہیں لیکن ان میلانات کی تفصیل تاریخ فلسفہ سے زیادہ تاریخ ادب سے تعلق رکھتی ہے۔ انگریزی ڈی اسٹون کے متعلق لزلی سٹیفن کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ وہ اپنے مخالفوں کے مقابل میں بہت ادنےٰ معلوم ہوتے ہیں (History of English Thought in the Eighteen or Century Vol. I. Chap II) لیکن فرانس میں کیفیت بالکل برعکس تھی۔ اس کی توجیہ بلاشبہ کچھ تو اس امر سے ہوتی ہے کہ فرانس میں کاتولیکی کلیسا کی مخالفت زبردست تھی جس کی وجہ سے کلیسا کے مخالفوں کو اپنے نظریات کی حمایت میں زیادہ قوت صرف کرنی پڑی اور کچھ اس امر سے کہ فرانس میں ادعائی مباحث کی کیفیت محض نظری اور مجردانہ نہیں تھی یہاں پہ مذہبی اور نظری مسائل کا اختلاف، اجتماعی اور سیاسی اختلاف سے بہت گہرا تعلق رکھتا تھا ان دونوں وجوہ سے فرانسیسی مباحث میں ایک ایسی گرمئی حیات پیدا ہو گئی جس سے انگریزی ڈی ازم محروم رہی۔

انگریزی ڈی اسٹ کہلانے والے طبقے میں صرف ایک شخص ہے جس نے تاریخ افکار میں کچھ قابل قدر حصہ لیا ہے اس کا نام جون ٹولینڈ John Toland ہے۔ وہ ۱۶۷۰ء میں آئرلینڈ کے شمال میں پیدا ہوا اور اس نے کاتولیکی مذہب میں نشوونما پائی۔ اس کے بچپن کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں اپنی تصنیف عیسائیت پر اسرار نہیں، کے دیباچے میں وہ کہتا ہے بچپن سے مجھے نہایت نامعقول توہمات اور شرک کی تعلیم دی گئی لیکن خدا نے اپنے فضل سے میری اپنی عقل اور دوسرے دانا انسانوں کی عقل کے ذریعے سے مجھے ہدایت دی۔ اس کے نزدیک پوپ کو مستند ماننے اور پروٹسٹنٹ پادریوں کے دعاوی کو مستند ماننے میں کوئی فرق نہیں شروع کے عیسائیوں کی طرح اس کے لئے صرف

دو چیزوں میں سے ایک کو منتخب کرنا ہے ایک طرف مسیح کی صاف تعلیم ہے اور دوسری طرف علما کے پیچیدہ مسایل ہیں ٹولینڈ کے نزدیک مسیح کی صاف تعلیم کا جو مفہوم ہے وہ اس کی کتاب مذکورۂ صدر سے اخذ کیا جا سکتا ہے طبیعی مولینو نے (Molyneaux) جو ڈبلن کا رہنے والا تھا اور لوک کا دوست تھا، لوک کے نام خطوط میں ٹولینڈ کا ذکر کیا ہے اور پہلے خطوں میں عزت و ادب سے اس کا نام لیا ہے۔ ۶ اپریل ۱۶۹۷ء کے ایک خط میں وہ اس کی نسبت کہتا ہے کہ وہ ایک صاف گو آزاد خیال اور عالم شخص ہے (جہاں تک مجھے علم ہے پہلی دفعہ یہیں 'آزاد خیال' کا لفظ استعمال ہوا ہے) اس کے بعد وہ ٹولینڈ کی خود نمائی سے اور اسکی اس عادت سے کہ وہ قہوہ خانوں میں اور جہاں جہاں لوگ جمع ہوتے تھے اپرو پاغند اکرتا پھرتا تھا، بیزار ہو گیا پادری اور حکام بھی اس سے بگڑ گئے۔ مولینو بیان کرتا ہے کہ پادریوں نے اس کثرت سے اپنے واعظوں میں اس کا ذکر اور اس پر لعن طعن شروع کی کہ ایک متقی شخص نے اس وجہ سے گرجے جانا چھوڑ دیا کہ وہاں اب عیسےٰ مسیح کی نسبت ٹولینڈ کا نام زیادہ کانوں میں پڑتا ہے۔ اس کی کتاب جلادی گئی اور ائرش پارلیمنٹ کے ایک ممبر نے یہ بھی چاہا کہ مصنف کو بھی تصنیف کے ساتھ سپرد آتش کیا جائے۔

اس کے بعد ٹولینڈ تاریخ ادبیات اور سیاسیات میں مصروف ہو گیا اس نے پروٹسٹنٹ پادشاہوں کی تخت نشینی کی حمایت کی اور اس طرح سے ہانوور (Honover) کے دربار میں مقرب ہو گیا جہاں لائبنٹز سے اس کی ملاقات ہوئی۔ ملکۂ سوفیہ چارلوٹا کی بھی جو ہانور کی ایک شہزادی اور لائبنٹز کی شاگرد تھی ٹولینڈ پر بڑی نظر عنایت ہو گئی۔ یہ ملکہ برلن کے عیسائی فقہا ٹولینڈ اور لائبنٹز کے مناظروں کو بڑے شوق سے سنتی تھی۔ ۱۷۰۴ء میں ٹولینڈ نے سیرینہ کے نام خطوط (Letters to Serena) کا ایک مجموعہ چھاپا اور اپنے اس تجربے کی بنا پر دیباچے میں علمی کاموں کے لئے عورتوں کی قابلیت کی بہت تعریف کی۔ سیرینہ یہی ملکہ سوفیہ ہے۔

امور عامہ کی زندگی سے اس کو اس قدر فائدہ ہوا کہ اس نے دیہات میں ایک گھر خرید لیا یہاں وہ اپنے عشق فطرت کے تقاضے کو پورا کر سکتا تھا اور بقول خود غم روزگار اور تمنائے مراتب سے آزاد ہو کر ہر وقت کتب بینی اور کتب آفرینی میں مشغول رہ سکتا تھا۔ بعد ازاں اس کے حالات نامساعد ہو گئے اور اس کی زندگی کے آخری ایام افلاس اور بیماری میں کٹے۔ اس نے ۱۷۲۲ء میں لندن کے قریب ایک گاؤں میں وفات پائی۔

ٹولینڈ کے خیالات عیسائیت کے متعلق اس کی کتاب مذکورۂ صدر سے معلوم ہو سکتے ہیں جس میں وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ صحیفوں میں کوئی ایسی بات نہیں جو عقل کے خلاف ہو یا عقل سے ماوراء ہو اور عیسائیت کا اعتقاد کوئی سربستہ نہیں۔ عقل سے اس کی مراد وہ ذہنی ملکہ ہے جو وضاحت اور ابہام و اشتباہ میں تمیز کر سکتا ہے اور یقین کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے۔ مذہب میں بھی ہم کو عقل سے کام لینا چاہئے کیونکہ خود وحی کی صداقت ہم پر کلیسا کی تقلید سے نہیں بلکہ صرف عقل سے منکشف ہو سکتی ہے تکوین عالم اور معجزات کے اعتقادات عقل سے متناقض نہیں۔ ہمارا کسی بات کو نہ سمجھ سکنا اس امر کی دلیل نہیں ہو سکتی کہ وہ معجزہ ہے۔ عہد جدید (New Testament) میں سر یا راز کا لفظ ایسی چیزوں کے متعلق استعمال نہیں ہوتا جو فی نفسہ ناقابل فہم ہیں بلکہ ایسی باتوں کے لئے استعمال ہوتا ہے جو پہلے پنہاں تھیں اور بعد میں منکشف ہو گئیں اور اب سمجھ میں آ سکتی ہیں۔ خدا کو کیا پڑی ہے کہ وہ ہم سے ایسی باتیں منوانا چاہے جن کو ہم سمجھ نہیں سکتے اس نادانی کی وجہ سے ہم اس کی عبادت میں کوئی زیادہ سرگرمی کا اظہار نہیں کر سکتے اور اس کے بغیر بھی محض عقل و مشاہدہ سے ہم اپنے عجز کا اعتراف کر سکتے ہیں۔ پادریوں اور فلسفیوں نے عیسائیت کو ایک راز بنا دیا ہے۔

بعد کے ڈی اسٹ کولنز ٹنڈل مورگن وغیرہ اس سمت میں ٹولینڈ سے بھی آگے نکل گئے اور انھوں نے یا فطری علتوں سے معجزات

کی توجیہ کرنے کی کوشش کی یا بالکل ان کے منکر ہو گئے۔ یہ لوگ اور ان کے حریف بڑی شد و مد کے ساتھ لیکن غیر علمی طریقے سے ایک دوسرے سے ٹکر مارتے رہے دونوں فریقوں میں تاریخی تحقیق کا کوئی احساس نہیں تھا۔ کٹّر لوگ جن چیزوں کو خدا کے اختیاری معجزات کہتے تھے ڈی ایسٹ ان کو چالاک پادریوں کا اختراع قرار دیتے تھے۔

'سیرینہ کے نام خطوط' ٹولینڈ کی نہایت اہم تصنیف ہے یہ کتاب ڈیکارٹ کے تصور مادہ کے خلاف ہے، جس کا کسی قدر تامل کے ساتھ سپائنوزا بھی قائل تھا۔ ٹولینڈ کہتا ہے کہ حرکت کو بھی مادے کی ایسی ہی اصلی صفت سمجھنا چاہیئے جیسی کہ امتداد اور ٹھوس پن۔ اگر ہم مادے کو بالکل جامد ساکن اور منفعل سمجھیں تو ہمیں ایک فوق الفطرت علت فرض کرنی پڑیگی جو اس کو حرکت میں لائے۔ اگر ہم ذرا غور کریں تو ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ فطرت میں حرکت ہر جگہ موجود ہے کسی کسی جگہ جو سکون مطلق معلوم ہوتا ہے یہ محض حواس کا دھوکا ہے۔ تحقیق سے ہمیں معلوم ہو جائیگا کہ ہر ایک شئے میں ذاتی حرکت (Autokinesis) موجود ہے۔ ہر حرکت کی توجیہ کسی دوسری حرکت سے ہوتی ہے اور یہ بات حیوانی حرکات کے متعلق بھی صحیح ہے جو خود بخود یعنی بغیر علت کے پیدا ہوتی معلوم ہوتی ہیں شعور کا وجود حرکات کے تسلسل کا انقطاع نہیں ہم کو لازماً یہ فرض کرنا پڑے گا کہ خدا نے مادہ کو فاعل یعنی ذی حرکت پیدا کیا۔ کائنات کے تنظیم و تناسب سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا مادے کی حرکات کی رہنمائی کرتا ہے۔ اس اعتقاد کے بغیر عضوی زندگی کا ماخذ سمجھ میں نہیں آسکتا۔

اس صدی کے وسط میں فرانس میں جو مادیت پیدا ہوئی وہ ٹولینڈ کے ان افکار سے متاثر ہوئی۔ یہ کوئی بالکل نئی بات نہیں تھی اس سے پہلے لائبنٹز ڈیکارٹ کی طبیعیات کو اس سمت میں اور اس سے زیادہ نکتہ رسی کے ساتھ تبدیل کر چکا تھا لیکن ٹولینڈ کے ذریعے سے بہت وسیع حلقوں میں سرمدیت حرکت کے نظریہ کی اشاعت ہو گئی۔

ٹولینڈ کے خیالات کی معین اور ارتقا یافتہ صورت ہمیں اس کی کتاب (Pantheisticon) قائلین وحدت الوجود میں ملتی ہے جو ۱۷۲۰ء میں شائع ہوئی اس میں وہ ایک خیالی افسانے کی شکل میں بیان کرتا ہے کہ تمام یورپ میں غیر متعصب لوگوں کے ایسے گروہ ملتے ہیں ان لوگوں کے نہایت سادہ جلسے ہوتے ہیں جن میں اہم مسائل پر نہایت معقول طریقے سے خاموشی سے تبادلۂ خیالات ہوتا ہے ان کو 'Pantheists' کہتے ہیں یعنی وحدت الوجودی۔ ان کا اعتقاد ہے کہ خدا کا وجود خود کائنات کی تکوینی اور تنظیمی قوت ہے اور صرف فکر میں اس کو کائنات سے الگ تصور کر سکتے ہیں یہ لوگ اپیقورس اور مادیت کی تعلیم سے بالکل الگ ہیں ان کے نزدیک تمام افراد اور اشیا کا مبدا حرکت اور تفکر ہے اور فکر کائنات کی قوت اور اس کا تناسب ہے۔ ان لوگوں کا اپنا طریق عبادت ہے اور ان امور میں وہ غیر مشروط رواداری برتتے ہیں۔ مملکت اور عام نوع انسان کی فلاح ان کا مقصد ہے اور وہ اس کا خیال نہیں کرتے کہ کوئی شخص کس گروہ یا فرقے سے تعلق رکھتا ہے وہ اپنی تعلیم کو خفیہ رکھتے ہیں اور صرف اسی شخص کو بتاتے ہیں جو ان میں داخل ہو جائے کیونکہ بعض لوگ ایسے گمراہ اور فاتر العقل ہوتے ہیں جن کے ساتھ ایسا ہی سلوک کرنا پڑتا ہے جیسا کہ ایک دایہ طفل نوخیز کے ساتھ کرتی ہے ٹولینڈ کی اس تصنیف میں بھی وہی روح موجزن ہے جو فری میشن تحریک میں پائی جاتی ہے جو تقریباً اسی زمانے میں شروع ہوئی نئے خیالات کو نشوونما کے لئے محدود حلقوں اور کسی حد تک نئی علامتوں کی ضرورت ہوتی ہے لیکن تنقید اور تنویر کا دور ایسی جماعتوں کی تاسیس اور ایسی علامتوں کی ایجاد کے لئے موزوں نہیں تھا۔ آزاد انفرادیت اور تنقیدی نظر کے سامنے ابھی بہت کام تھا اور اب بھی بہت کام باقی ہے علاوہ ازیں جماعتیں اور علامتیں سمجھ بوجھ کر انتخاب کر کے قائم نہیں کی جاتیں۔

باب سوم

نیوٹن اور فلسفہ میں اس کی اہمیت

جس طرح نشاۃِ جدیدہ سے سترھویں صدی کی طرف عبور کرتے ہوئے ہم نے جدید طبعیات کی اساس پر نظر ڈالی تھی کیونکہ اس کے بغیر بعد کا فلسفیانہ ارتقا سمجھ میں نہ آسکتا اسی طرح یہاں بھی اٹھارھویں صدی کے آغاز میں ہمیں پہلے تاریخ طبعیات کی عظیم ترین شخصیت کی طرف متوجہ ہونا چاہیئے۔ جدید سائینس نے تحقیق کا جو نصب العین اپنے سامنے رکھا تھا اس کا کمال نیوٹن میں پایا جاتا ہے اور نیوٹن کی تحقیق عام سائنٹفک اسلوب کا بہترین نمونہ ہے اس کے اپنے وطن کے علاوہ جرمنی اور فرانس میں بعد کے فلسفیانہ ارتقا پر اس کے نتائج تحقیقات کا بڑا گہرا اثر ہوا۔ نیوٹن کا اپنا خاص فلسفہ بھی تھا جو فلسفہ کی تاریخ کے لئے نہایت دلچسپ ہے اس لئے کہ وہ ایک بڑے محققِ فطرت کا نظریۂ کائنات ہے اور دیگر مفکرین اس سے متاثر بھی ہوئے۔

نیوٹن ۲۵ دسمبر ۱۶۴۲ء کو نوٹنگھم کے قریب وولز تھورپ میں پیدا ہوا۔ بچپن ہی میں میکانیات سے اسے گہری دلچسپی تھی اور وہ مشینیں چکیاں اور گھڑیاں وغیرہ بناتا تھا اولاً اس کے والدین کا ارادہ

اسے کاشتکار بنانے کا تھا لیکن جب یہ دیکھا کہ وہ گاؤں بھیڑوں کو چرانے لے جاتا ہے اور ان سے غافل ہو کر انھیں اپنی حالت پر چھوڑ دیتا ہے، تو اس کی خواہش کو پورا کر دیا گیا اور اسے پڑھنے لکھنے کی اجازت مل گئی جامعہ کیمبرج میں وہ اپنے مطالعہ میں اس قدر ترقی کر گیا کہ استادوں سے آگے نکل گیا۔ عنفوان شباب ہی میں وہ بڑا انظریہ اس کے ذہن میں آیا جس کی وجہ سے اس نے ریاضیات علم المناظر اور ہئیت میں بڑے بڑے انکشافات کئے۔ سائنس کی تاریخ کے بہت سے دیگر نفوس عظیمہ کی طرح عرصۂ دراز تک وہ ان تصورات کی ادھیڑ بن میں لگا رہا جن کا خاکہ بہت قبل اس کے ذہن میں موجود ہو گیا تھا لیکن وہ چاہتا تھا کہ انھیں پہلے خاموشی سے پایۂ تکمیل تک پہنچا لے اور ان کے لئے قطعی دلائل مہیا کر لے معلوم ہوتا ہے کہ احصاءِ تفرقی Differential Calculus کا خیال لائبنٹز سے پہلے اس کے ذہن میں آیا لیکن لائبنٹز نے اس سے پہلے اس کو شایع کر دیا۔ اس کے علاوہ اس کی بڑی تحقیقات روشنی اور قانون تجاذب کے متعلق ہے جن کی تفصیلی بحث اس کتاب کے موضوع سے خارج ہے اس کی خاص تصانیف دو ہیں Principia philosophiae naturalis Mathematica, 1687. اور Optiks 1704. کیمبرج میں کئی سال تک پروفیسر رہنے کے بعد اس نے عمر کے آخری سال لندن میں گزارے جہاں وہ دار الضرب میں ایک جلیل عہدے پر فائز تھا اس نے طویل عمر پائی اور ۱۷۲۷ء میں انتقال کیا۔

نیوٹن کے انکشاف تجاذب کی بڑی فلسفیانہ اہمیت یہ ہے کہ اس سے اس امر کی تصدیق ہو گئی کہ تمام کائنات میں جہاں تک کہ ہمیں اس کا علم ہو سکتا ہے وہی طبعی قوانین جاری ہیں جو ہماری زمین پر حکمران ہیں نیوٹن کا بنیادی خیال جو بمطابق روایت ایک مبارک لمحے میں اس کے ذہن میں آیا یہ تھا کہ اپنی زمین کے مظاہر اور قواعد کا دوسرے کروں پر بھی اطلاق کر کے دیکھنا چاہئے پھر ہم ان کے متعلق جن نتائج پر پہنچیں،

دیکھنا چاہیئے کہ مشاہدہ ان کی تصدیق کرتا ہے یا نہیں۔ اشیا کا وزن پہاڑوں
کی چوٹیوں کی نسبت وادیوں میں زیادہ ہوتا ہے لیکن یہ فرض کرنے کی
ہمارے پاس کوئی وجہ نہیں کہ وزن چاند میں یا سیاروں میں بالکل مفقود ہو
جائے گا۔ چاند کی حرکت کو ہم ایک گرتے ہوئے جسم کی حرکت فرض
کر سکتے ہیں اس کا خط حرکت قانون جمود کے معین کردہ خط حرکت سے
اسی قدر متجاوز ہوگا جو چاند اور زمین کے فاصلے کو مدنظر رکھتے ہوئے گرتے
ہوئے اجسام کے قانون کا تقاضا ہے اپنی بڑی تصنیف میں اس نے
تحقیق کا ایک خاص اصول مرتب کیا جس نے مذکورۂ صدر مفروضے کے
قائم کرنے میں اس کی رہنمائی کی۔ "ایسے صفات جن کو ہم گھٹا بڑھا نہیں سکتے
اور جو ان تمام اجسام میں پائے جاتے ہیں جن پر ہم تجربہ کر سکتے ہیں، ان کو
تمام اشیا کے صفات فرض کرنا چاہیئے لیکن ہم کو خواہ مخواہ وہمی باتیں ایجاد
نہیں کرنی چاہئیں جو تجربے اور مشاہدہ کی شہادت کے خلاف ہوں اور نہیں فطرت
کی مماثلت اور یکسانیت کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے کیونکہ فطرت
کے اعمال ہمیشہ سادہ ہوتے ہیں اور اُن میں باہمی موافقت پائی جاتی ہے۔
اسی قاعدے کی رو سے ہمیں یہ علم ہوتا ہے کہ تمام اجسام ایک دوسرے
کو کشش کرتے ہیں" تحقیق کے اس قاعدے سے نیوٹن نے ایک ایسا
اصول قایم کیا جو تمام جدید سائنس اور فلسفے میں اصول ہدایت ہے۔
کوپرنیکس برونو گیلیلیو اور لائبنز کے نظریات میں ہم اس اصول کو مختلف
شکلوں میں دیکھ چکے ہیں لیکن نیوٹن نے اس کا بہترین سائنٹفک استعمال کیا۔
اس کی وجہ سے انسان کی نظر میں بڑی وسعت پیدا ہوگئی کہ فطرت
کے قوانین ثابتہ نہ صرف اس زمین پر بلکہ تمام کائنات میں جاری ہیں۔ اس
طرح سے کپلر گیلیلیو اور ڈیکارٹ کا قائم کردہ فطرت کا میکانیکی تصور
مصدق اور جامع تر ہو گیا دنیا ایک عظیم مشین معلوم ہونے لگی۔ لوگوں
کو اس حقیقت سے پہلے سے بھی مبہم سی واقفیت تھی لیکن اب واضح
طور پر معلوم ہو گیا کہ یہ مشین کن قاعدوں پر چلتی ہے یہ قدرتی تھا کہ

سائنٹفک طریق تحقیق اور نفس انسانی کے ان ملکات کی نسبت جن کی وجہ سے یہ عقدہ حل ہوا، ان لوگوں کے دلوں میں بھی زبردست اعتماد پیدا ہو جائے جو اس طریقے کی تفصیلات کو نہیں سمجھ سکتے تھے۔

نیوٹن کا طریقہ اس کے نتائج سے کم اہم نہیں تھا یہ شاندار خیال کہ اصول واقفیت کے مطابق جو کچھ تجربے کے محدود دائرے میں صحیح ہے، اس کا اطلاق اس سے وسیع تر مظاہر پر بھی ہو سکتا ہے، اس طریق تحقیق کا پہلا قدم ہے۔ دوسرا قدم یہ ہے کہ نہایت صحت اور ایقان کے ساتھ قاعدۂ مفروضہ کے تمام نتائج مستخرج کئے جائیں تیسرا قدم یہ ہے کہ اس کا ثبوت دیا جائے کہ اس مفروضے کے منطقی نتائج مشاہدے کے موافق ہیں۔ استخراج اور استقرا کے مشترک استعمال کی وجہ سے نیوٹن کا طریقہ تمام علمی تحقیقات کا ایک ایسا نمونہ ہے جس سے بہتر آج تک کسی نے پیش نہیں کیا۔ پہلے وہ اس مفروضے کے نتائج اخذ کرتا ہے کہ تمام سیارے ہماری زمین پر کے گرتے ہوئے اجسام کے قوانین کے مطابق حرکت کرتے ہیں اور پھر وہ یہ بتاتا ہے کہ حقیقی مشاہدہ ان نتائج کی تصدیق کرتا ہے۔ آخر میں وہ اس سے یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ دونوں جگہ ایک ہی قوت عمل کرتی ہے۔ وہ مظاہر سے قانون تک پہنچتا ہے اور قانون سے قوت تک۔

اس قوت کو وہ کشش کے نام سے موسوم کرتا ہے لیکن ساتھ ہی وہ اس امر کو واضح کر دیتا ہے کہ وہ اس قوت کی ماہیت کے متعلق کوئی دعویٰ پیش نہیں کر رہا بلکہ صرف یہ بیان کرنا چاہتا ہے کہ اس کی وجہ سے چھوٹا جسم بڑے جسم کی طرف چلا آتا ہے۔ حقیقت میں وہ اس کا قائل نہیں تھا کہ یہ قوت فاصلے سے عمل کر سکتی ہے۔ اپنی کتاب Principia 'اصول' اور علم المناظر Optiks دونوں میں وہ کہتا ہے کہ مرکز گریز قوت کو کشش کی بجائے قوت دفع کہنا زیادہ بہتر ہوگا کیونکہ اغلب ترین مفروضہ یہ ہے کہ ایتھر ایک قسم کا لطیف وجود ہے جو تمام اشیا میں

داخل ہو سکتا ہے اور جو اجرام فلکیہ کے قریب ان سے بعد کے مقابلے میں لطیف تر ہوتا ہے اس مفروضے سے نہ صرف وزن بلکہ شاید نور اور حرارت کی بھی توجیہ ہو جائے۔ اپنا خاص نقطۂ نظر اس نے کتاب اصول کے تیسرے دفتر کے آخر میں عام شرح میں بیان کیا ہے میں ابھی تک وزن کی صفت کی علت کو مظاہر سے اخذ نہیں کر سکا اور میں اپنے آپ کو مفروضات قائم کرنے پر آمادہ نہیں کر سکتا،" پمبرٹن اپنی کتاب -- "A view of Sir Isaac Newton's Philosophy London 1728." میں بیان کرتا ہے کہ نیوٹن نے اس سے شکایت کی کہ بعض لوگوں کو یہ غلط فہمی ہوئی ہے کہ میں نے کشش کا لفظ توجیہ کے طور پر استعمال کیا ہے حالانکہ میرا مقصد صرف یہ تھا کہ لوگوں کو اس قوت کی طرف توجہ دلاؤں فطرت میں جس کے عمل کی نسبت بہت گہری تحقیقات کی ضرورت ہے۔ نیوٹن کے نظریئے اور ڈیکارٹ کی طبیعیات میں کوئی ایسا اختلاف نہیں جیسا کہ ڈیکارٹ کے پیرو اور لائبنٹز اور خود نیوٹن کے بعض دوست خیال کرتے تھے۔ حقیقت میں اپنے عام نقطۂ نظر میں وہ ڈیکارٹ کے موافق ہے اگرچہ اپنے زیادہ کامل طریقے کی وجہ سے بعض مخصوص باتوں میں اس نے ڈیکارٹ کی غلطیاں بھی درست کیں اس پر نہایت غیر منصفانہ طور پر یہ الزام لگایا گیا کہ وہ مدرسیین کے 'صفات پنہاں' کے نظریہ کو دوبارہ علم میں داخل کرنا چاہتا ہے اس نے اپنے اس تقاضے کو پورا کیا کہ واقعی علتوں کے علاوہ کسی چیز کو فرض نہ کیا جائے۔

لیکن تاریخ فلسفہ میں نیوٹن کی اہمیت اس کے اسلوب تحقیق اور نتائج ہی کی وجہ سے نہیں۔ اس کے طبیعیاتی نظریات کے پس پشت اور ان کے نتیجہ کی حیثیت سے بھی، نیوٹن کے ذہن میں ایک مخصوص نظریۂ کائنات تھا جس کا مختصر ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔

نیوٹن کے مذہبی تصورات اور اس کی ریاضیاتی طبیعیات میں ایک عجیب اور قابل غور تعلق ہے، اور یہ تعلق اس کے نظریۂ مکان کے ذریعے سے قائم ہوتا ہے۔ نیوٹن کہتا ہے کہ یہ عام خیال غلط ہے کہ حسی زمان

و مکان اور مقام و حرکت حقیقی ہیں ان سب کو اشیاء محسوسہ کی نسبت سے معین کیا جاتا ہے لیکن کبھی کوئی جسم سکون مطلق کی حالت میں نہیں پایا جاتا جس کو اصلی اور ظاہری حرکت میں تمیز کرنے اور مقام کے تعین کے لئے نقطۂ آغاز بنا سکیں حقیقی حرکت کے امکان کے لئے جیسے قانون جمود میں فرض کیا جاتا ہے یہ لازمی ہے کہ مکان مطلق اور زمان مطلق کا وجود ہو جو اپنے سے خارج کسی شے کی نسبت سے متعین نہ ہو۔ مکان کے مطلق تعین کے امکان کے لئے مطلق اور غیر متحرک مقامات کا ہونا لازمی ہے لیکن حواس کوئی ایسے مقامات ہمارے سامنے پیش نہیں کرتے۔ مقامات مطلقہ فی ذاتہا بھی مقامات ہیں اور تمام دیگر اشیا کے لئے بھی۔ حقیقی زمان و مکان ریاضیاتی زمان و مکان ہیں لیکن وہ حواس کے معروضات نہیں۔ یہ ایک عجیب بات ہے کہ فطرت کے اس بڑے محقق میں بھی مظاہر و اضافات سے ایک دم اطلاق کی طرف جست کرنے کا ادعائی میلان موجود ہے وہ اسی طرح فی نفسہ ایک مکان مطلق کو فرض کرتا ہے جس طرح کہ ڈیکارٹ سپائنوزا اور لائبنٹز ایک علت کو فرض کرتے ہیں جو فی نفسہ اور علے الاطلاق علت ہے۔ وہ ریاضیاتی انداز فکر کو محض ایک اسلوب تصور ہی نہیں سمجھتا جو مظاہر کے اضافات کو جانچنے میں ہماری رہنمائی کرتا ہے بلکہ اس کو اصلی اور حقیقی طرز تعقل قرار دیتا ہے اور اس کو محسوسات کے علم کے مقابل میں پیش کرتا ہے جس سے انسان اضافات سے باہر نہیں جا سکتا وہ ایک ریاضیاتی تصور مجرد کو ایک موجود حقیقت بنا دیتا ہے اس کا خیال ہے کہ عملی اغراض میں ہمیں حسی مکان سے باہر نہیں جانا چاہئے اور یہ بھول جانا چاہئے کہ حواس سے ہم کو مقامات مطلقہ کا علم نہیں ہو سکتا لیکن بحیثیت مفکرین ہمارے تصورات حواس سے مجرد ہونے چاہئیں۔

نیوٹن کی تصانیف میں سے ایسے اقتباسات بھی پیش کئے جا سکتے ہیں جن میں اس نکتے کے متعلق کچھ تذبذب پایا جاتا ہے لیکن یہ خیال کہ تصوری مکان ایک حقیقت مطلقہ ہے، نیوٹن کے نظریۂ کائنات کے اصل اصول کے ساتھ وابستہ ہے مکان اس کے نزدیک ایک خالی خیالی صورت

نہیں بلکہ ایک حقیقی وجود ہے جس کے ذریعے سے خدا کائنات میں ہر جگہ پر موجود اور عامل ہے، اور بلا واسطہ کیفیات اشیا کا ادراک کرتا ہے وہ ایک لامحدود اور ایک جنس مقام جس مشترک ہے۔ ہنری مور کی طرح نیوٹن کے لئے بھی امتداد صرف مادی اشیا کی امتیازی خصوصیت نہیں۔ مادے میں ٹھوس پنا بھی ہے اور امتداد بھی طبیعیاتی حیثیت سے اپنے تصور مکان میں بھی نیوٹن باعتراف خود گیسنڈی سے قریب ترین ہے لیکن اس کے مذہبی اور فلسفیانہ پہلو میں وہ ہنری مور سے متاثر ہوا۔

نیوٹن کائنات کی نظم و ترتیب اور اس کے مقصدی افعال سے خدا کے وجود کو ثابت کرتا ہے۔ اس طرز استدلال سے نیوٹن نے ایک ایسے مضمون کو شروع کیا جسے اٹھارھویں صدی کے دوران میں سینکڑوں مختلف صورتوں میں پیش کیا گیا۔ یہ کیا وجہ ہے کہ فطرت کا کوئی فعل عبث نہیں ہوتا اور وہ اپنے مقاصد کے لئے سادہ ترین طریقے اختیار کرتی ہے۔ کائنات میں یہ تمام نظم و جمال کہاں سے آیا سیاروں کا سورج کے گرد ایسے مداروں میں حرکت کرنا جو سورج کے ساتھ ہم مرکز ہیں اور جو تقریباً ایک ہی سطح میں واقع ہیں مختصر یہ کہ ہمارے نظام شمسی کے حیرت انگیز اجتماع کی توجیہ محض میکانکی قوانین سے نہیں ہو سکتی اور اس کا ارتقا صرف فطری قوانین کے مطابق نہیں ہو سکتا۔ اجرام فلکیہ کے مادے کی کمیتیں فاصلے سرعتیں اور کثافتیں صرف فوق الفطرت ذریعے سے ایسے نظامات میں منظم ہو سکتی ہیں اور صرف فوق الفطرت طریقے ہی سے اس کی توجیہ ہو سکتی ہے کہ سیارے قانون تجاذب کی وجہ سے سورج میں گر جانے کی بجائے دائروں میں حرکت کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ حیوانات کی ساخت ان کی جبلتیں اور ان کے اعضا ماورائے فطرت ایک ناظم و خالق کی شہادت دیتے ہیں! اپنی کتابوں کے علاوہ نیوٹن نے بنٹلے (Bentley) کے نام خطوط میں بھی اس نظریہ پر بحث کی ہے۔ دیکھو (Brewster's life of Newton ii. p. 125) بریوسٹر کی حیات نیوٹن صفحہ ۱۲۵۔

لیکن نیوٹن کے نزدیک کائنات کی مشین میں پورا کمال نہیں پایا جاتا فطرت کی مقصدیت سے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کی کوشش میں آسانی سے تناقض داخلی واقع ہو سکتا ہے کیونکہ اگر فطرت کامل ہو تو اس کی اپنی قوت اس کی رہنما ہو سکتی ہے اور خدا کی مسلسل فعلیت اور مداخلت بیکار ہو جائیگی۔ نیوٹن کی دینیات میں اس تناقض کا امکان نہیں کیونکہ اس کی رائے میں سیاروں اور دمدار ستاروں کے باہمی تعامل سے اس نظام میں بے قاعدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو خدا کو رفع کرنی پڑتی ہیں۔ اس نظریہ پر لائبنٹز نے شدید حملہ کیا اور نہایت تحقیر و تضحیک سے نیوٹن کے نظام کائنات کو ایک ایسے کلاک سے تشبیہ دی جسے وقتاً فوقتاً گھڑی ساز کوکتا رہتا اور درست کرتا رہتا ہے۔ نیوٹن کے شاگرد کلارک نے اپنے استاد کی تعلیم کی حمایت کی اور کہا کہ فطرت کو کامل بنا کر خدا کو بے کار کر دینا ایک نالائق حرکت ہے۔ اس سب بحث کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلے فطرت کے نظام کی عقلیت سے خدا کی ہستی کا ثبوت دیا گیا لیکن ساتھ ہی یہ خوف پیدا ہو گیا کہ اگر فطرت کی عقلیت کو کامل قرار دیں تو خدا کی ہستی کے ثبوت کی بجائے اس کی تردید ہو جاتی ہے۔ اس میں اس امر کو بھی نظر انداز کر دیا کہ حقیقت میں فطرت سے خدا کی ہستی پر اسی حالت میں دلیل قائم ہو سکتی ہے جب کہ فطرت کی عقلیت اور مقصدیت کو لامحدود قرار دیں اپنے فکر کے مخص اس شعبے سے نیوٹن کو کوئی شہرت حاصل نہ ہوتی لیکن خوش قسمتی سے اپنے ذہن اور اپنے اسلوب تحقیق کی وجہ سے فطرت کا یہ بڑا محقق اپنے اس ادنے فلسفے سے باہر نکل گیا کانٹ اور لیپ لیس (Laplace) نے یہ ثابت کر دیا کہ نظام شمسی کی موجودہ صورت محض فطری ارتقا سے پیدا ہو سکتی ہے اور فرانس کے بڑے بڑے ماہرین ریاضی خصوصاً لیگ رینگ (Lagrang) اور لیپ لیس نے اس کا ثبوت دیا کہ حوادث فلکیہ کی بے قاعدگیاں بھی دور ہی ہیں اور ان میں باہم توازن قائم ہو جاتا ہے۔ نیوٹن کی تعلیم اور اس کے اسلوب تحقیق میں ایک ایسا

گہرا فلسفہ مضمر تھا جسے وہ خود پوری طرح اخذ نہ کر سکا۔ اس کے شاگرد کلارک کی نسبت کانٹ اور لیپ لیس اس کے صحیح تر تلامذہ تھے اس بات کے ثبوت کے لئے کہ سائنٹفک امور میں فوق الفطرت قوتوں سے توجیہ کرنے کی کوشش کس قدر خطرناک ہے ہم نیوٹن کے ایک شاگرد میک لورن (Maclaurin) کی تحریر سے ایک اقتباس پیش کرتے ہیں جس میں اس تمام مسئلے کا چند الفاظ میں فیصلہ کر دیا گیا ہے۔ کائنات میں ازمنۂ ماضیہ میں جو آفات و تصادمات واقع ہوئے معلوم ہوتے ہیں ان کے متعلق وہ کہتا ہے۔ ”چونکہ خدا نے کائنات کا انحصار اپنی ذات پر رکھا ہے اور اس کو وقتاً فوقتاً اس کی تجدید کرنی پڑتی ہے تو یہ بحث کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتی کہ یہ بڑے تغیرات خارجی حالات کے اثر سے پیدا ہوتے ہیں، یا اسی قوت کے ذریعے سے جس نے آغاز خلقت میں اشیا کی صورت بندی کی“۔ اس طرح سے تمام ارتقائی نظریات بے کار ہو جاتے ہیں اور سائنٹفک مسائل کی ایک کثیر تعداد ناپید ہو جاتی ہے اس سے زیادہ کوئی بات نیوٹن کی روح تعلیم سے بعید تر نہیں ہو سکتی۔

باب چہارم

جورج بارکلے GEORGE BERKELEY

سوانح حیات اور خصوصیات

پیشتر اس کے کہ ہم یہ پتہ چلائیں کہ لوک، نیوٹن اور ڈی اسٹون کے قائم کردہ تصورات یورپ میں کہاں کہاں گئے اور کیا کیا اثر پیدا کیا، ہم کو ذرا توقف کرنا چاہئیے۔ ان تصورات کے ماخذ کو معلوم کرنے کے بعد تاریخ فلسفہ ایک ایسے مفکر کی طرف رجوع ہوتی ہے جس نے ان سے نئی قسم کے فلسفیانہ نتائج اخذ کئے، کچھ ان کی تکمیل کی اور کچھ ان پر ردوقدح کی اور آخرکار ایسے نتیجے پر پہنچا اور ایک ایسا انداز تفکر اختیار کیا جو عام شعور سے بہت دور ہے اور ہمیشہ دور رہیگا۔ جورج بارکلے کا شمار تاریخ فلسفہ کے نہایت نازک خیال اور روشن فکر لوگوں میں ہے اور اس کے فلسفہ میں ایک عجیب بات یہ ہے کہ باوجود اس کے کہ اس نے علمی تصورات مجردہ اور تخیلات ومفروضات کے مقابلے میں بلاواسطہ عملی شعور کی حمایت کا بیڑا اٹھایا لیکن اس حمایت میں وہ ایسے نتائج پر جا پہنچا جو اس عملی شعور سے بعد المشرقین پر تھے اور انسان کا عملی شعور اس کے مستبعدات سے بے حد برانگیختہ ہوا۔

دوسری حیثیتوں سے بھی بارکلے کے انداز تفکر میں ایسے عناصر پائے جاتے ہیں جو بظاہر متناقض معلوم ہوتے ہیں۔ نکتہ رس انتقادیت اور طفلانہ ایمان ذوق تحقیق اور جوش تبلیغ دینی کبھی اس عجیب طریقے سے ایک شخصیت میں اس طرح متحد نہیں ہوئے جس طرح کہ وہ بارکلے کی ذات میں جمع ہو گئے۔

جورج بارکلے ۱۲ مارچ ۱۶۸۵ء کو کلکنی میں بمقام ڈائی سرٹ (Dysert) پیدا ہوا وہ ایک انگریزی خاندان سے تھا، جو معلوم ہوتا ہے کہ عود شاہی کے بعد ہی آئرلینڈ چلا آیا، اور یہ خاندان اسی نام کے مشہور امرائی خاندان کی ایک شاخ تھی۔ کہتے ہیں کہ سوفٹ Swift نے جو جورج بارکلے کا دوست تھا ان الفاظ میں ارل آف بارکلے سے اس کا تعارف کرایا "جناب من یہ آپ ہی کے خاندان کا ایک نوجوان ہے اور میں آپ کو یقین دلاتا ہوں کہ اس کے لیئے آپ کا رشتہ دار ہونا اتنا قابل فخر نہیں جتنا کہ خود آپ کے لیئے اس کے اقربا میں سے شمار ہونا"۔ اتنی بات یقینی طور پر معلوم ہوتی ہے کہ بارکلے بچپن ہی سے نہایت ذہین اور ہونہار تھا۔ اس کی تعلیم ڈبلن میں ہوئی جہاں اس زمانے میں بوئل Beyle نیوٹن اور لوک کی تصانیف یونیورسٹی کے نصاب میں داخل تھیں۔ اپنے فلسفے کے اساسی تصورات اوائل شباب ہی میں اس کے ذہن میں صورت پذیر ہو گئے تھے ان سالوں کی ڈائری سے جسے فریزر Fraser نے بارکلے کی سوانح عمری میں چھاپا ہے اس کے خیالات کے ارتقا کی مسلسل اور متوالی منزلیں ہمارے سامنے آجاتی ہیں۔

Life and letters of George Berkeley Oxford 1871.

ابتدا ہی سے اس کو یقین ہو گیا تھا کہ اگر سائنس اور فلسفے کو بے معنی تصورات مجردہ اور مبہم الفاظ سے آزاد کر دیا جائے تو علم اور ایمان کا تمام جھگڑا رفع ہو جائے اس نے یہ کوشش کی کہ لوگوں کو بلاواسطہ تجربہ اور وجدان کی طرف واپس لے آئے اور اس میں ساعی ہوا کہ نہ صرف مدرسیت کے باقیات سے دامن چھڑایا جائے بلکہ ان نظریات سے بھی نجات حاصل کی جائے جنھوں نے قدیم اعتقادات کی جگہ لے لی ہے۔ اس کا مرکز خیال یہ ہے

کہ ثابت کیا جائے کہ صحیح معنوں میں مجرد تصورات کا کوئی وجود نہیں۔ اس کے شاندار انکشافات اور اس کا ذاتی نظریۂ حیات اس خیال سے تعلق رکھتا ہے۔

بارکلے کی پہلی تصنیف ' جدید نظریۂ رویت' New Theory of Vision سے جو ۱۷۰۹ء میں شایع ہوئی۔ اس کتاب میں اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ ادراک مکان میں بصارت اور لمس دونوں شریک ہیں اور مکان فی نفسہ خالی ایک مجرد تصور ہے جس کا ہمیں کوئی ادراک نہیں ہوتا۔ اس کے سال مابعد میں اس کی خاص تصنیف Principles of Knowledge ' اصول علم ' شائع ہوئی جس میں اس نے پہلے تجرید کے قدیم نظریہ پر تنقید کی ہے اور اس کے بعد یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ مادے کا تصور ایک ناجائز تجرید ہے اور براہ راست صرف ہمارے ادراکات حسیہ ہمارے علم کا معروض ہوتے ہیں یہ ہم آگے چل کر بتائیں گے کہ اس نے کس طرح اس مقام سے اپنے مذہبی خیالات کی طرف عبور کیا اس تصنیف کے شایع ہونے کے چند سال بعد وہ لندن گیا جہاں علمی حلقوں سے اس کی میل ملاقات رہی سٹیل Steel کے پرچے The Gaurdian میں ایک آرٹیکل لکھ کر اس نے آزاد خیالوں سے جنگ چھیڑ دی۔ اس کی اس بحث میں کسی قدر بچپن اور سادہ لوحی پائی جاتی ہے۔ وہ اس پر حیرت کا اظہار کرتا ہے کہ فوق الفطرت سعادت کا بدل لذت حواس میں حاصل کرنے کی بجائے اکثر آزاد خیال لوگ کیوں خلوت گزینی اور کتب بینی میں عمر بسر کرتے ہیں اسی مضمون میں ایک اور جگہ بارکلے کہتا ہے کہ اگر مجھے بقائے روح پر ایمان نہ ہو تو میں بجائے انسان کے صدف ہونے کو زیادہ ترجیح دوں یہ خیال مذکورۂ صدر جملے سے متناقض ہے جب تک کہ یہ نہ فرض کریں کہ صدف کو کوئی خاص لذات حواس حاصل ہیں۔ وہ کہتا ہے کہ آزاد خیال لوگ کھلم کھلا کہتے ہیں کہ دوسرے لوگوں کی نسبت ان کے لئے نیکی کرنے کی وجہ کم ہے۔ جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ لوبھ اور بہکاوے کے لمحوں میں خود نیکی کی خوبی کا

احساس کافی ضمانت خیر ہے؟ ان کو جذبات کی قوت کا پورا علم نہیں اپنے فلسفیانہ تصورات کی ایک عام فہم تشریح کو مکالمات کی صورت میں شائع کرنے کے بعد (ہائلاس اور فیلونوس کے مابین مکالمات ۱۳ء) وہ کئی سال تک فرانس اور اطالیہ میں سفر کرتا رہا اس کے روزنامچۂ سفر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ فطرت تاریخ اور اجتماعی حالات کے لئے کیسا کشادہ نفس اور نکتہ رس بصیرت رکھتا ہے۔ واپسی پر وہ آئرلینڈ میں ایک مذہبی عہدہ پر مامور ہو گیا لیکن زیادہ عرصے تک اس پر قائم رہنا اس نے گوارا نہ کیا وہ اپنی ان تجاویز کے تحقق سے ناامید ہو گیا کہ لوگوں کو یورپ کی قدیم سادگی فکر و حیات کی طرف واپس لاکر فطری زندگی کی سمت راجع کرے۔ اس کا خیال یہ تھا کہ یورپ اپنی تہذیب میں عمر رسیدہ ہو کر ضعیف و ناتوان ہو گیا ہے بحر اوقیانوس کے پار تازہ دم ملک میں جس نے اپنی قوتیں ابھی صرف نہیں کیں وہ ایمان اور علم و فن کے عہد زرین کے خواب دیکھتا تھا اس کے ساتھ اس کو یہ بھی شوق تھا کہ کافروں میں عیسائیت کی اشاعت کی جائے اور اصلی فطرت کے نظارے بھی اس کے لئے بہت دلکش تھے اس نے ان خیالات کو ایک نظم میں ادا کیا جس کا عنوان ہے 'On a plan for Transplanting of the Arts and Sciences to America' (علوم و فنون کو امریکہ میں منتقل کرنے کی تجویز) اس نے یہ تجویز کی کہ امریکہ میں مبلغین تیار کرنے کے لئے بارموڈا کے جزیروں میں ایک کالج قائم کیا جائے جب طویل اور مسلسل کوششوں کے بعد اس نے وعدہ حاصل کر لیا کہ سلطنت اس کام میں اس کی مدد کرے گی تو اس نے جزیرہ رہوڈ Rhode میں سکونت اختیار کر لی تاکہ اس کالج کے قیام کا بندوبست کرے لیکن سلطنت نے اپنا وعدہ پورا نہ کیا اور امریکہ میں تین سال تک قیام کرنے کے بعد اس کو ۱۳۱ء میں واپس آنا پڑا اس مایوسی کا صدمہ عمر بھر اس کے دل پر رہا اور زندگی کا منظر اس کے لئے پہلے کی طرح خوشگوار نہ رہا۔ ۳۲ء میں اس نے السیفرون ایک مکالمہ لکھ کر آزاد خیالوں کے خلاف پھر مجادلہ شروع کیا

اور اپنے فلسفیانہ خیالات کو واضح اور عام فہم صورت میں پیش کرنے کی کوشش کی جزیرہ رہوڈ کے خوبصورت مناظر فطرت کی یاد اس مکالمے کے اندر موجود ہے۔ اس تصنیف میں مذہب فطرت اور مذہب وحی دونوں کو عقلی طور پر سمجھنے میں جو مشکلات ہیں ان کے متعلق اس نے ویسے ہی خیالات کا اظہار کیا جیسے کہ اس کے دوست بٹلر نے چند سال بعد اپنی کتاب مماثلت میں بیان کئے اس نے دو مختلف قسموں کے آزاد خیالوں پر حملہ کیا ایک مانڈول کی قسم کے دوسرے شافٹسبری کی قسم کے۔ اور جب کبھی وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ یہ دو قسم کے آزاد خیال خود آپس میں کسقدر اختلاف رکھتے ہیں تو نہایت فتحمندانہ مسرت کا اظہار کرتا ہے (مانڈول کی قسم کے آزاد خیالوں کے نزدیک فوق الفطرت مذہب کے سہارے کے بغیر مذہب فطرت نامکمل رہ جاتا ہے) بارکلے کے مکالمات آج بھی پڑھنے والے کے لئے دلچسپ ہیں ایک تو ان فلسفیانہ اور دینیاتی مسائل کی وجہ سے جن پر ان میں بحث کی گئی ہے اور دوسرے اپنے حسن بیان کی وجہ سے اور اس امر کے ثبوت کے باعث کہ ایسے مطالب کو مکالمے کی صورت میں ادا کرنے میں کیسی نمایاں کامیابی حاصل ہوسکتی ہے ۱۷۳۴ء میں وہ جنوبی آئرلینڈ میں کلوئین کا اُسقف ہوگیا تھا اس حیثیت میں اس نے اپنے محافظ ارواح ہمدرد خلایق اور محب وطن ہونے کا ثبوت دیا۔ نہ صرف پروٹسٹنٹ بلکہ کاتھولیک لوگ بھی اس سے محبت کرتے اور اسکی عزت کرتے تھے اور اس کے علاقے میں ہر چھ میں سے پانچ شخص اس فرقے کے تھے۔ اس نے اس کے لئے کوشش کی کہ کاتھولیکوں کو بھی یونیورسٹی میں شریک ہونے کی اجازت دی جائے اپنی کتاب (Querist) مستفسر میں اس نے بہت سے اجتماعی اور مفید وطن مسایل پر بحث کی ہے اس کی دلچسپیوں میں طب بھی داخل تھی اس کو یقین تھا کہ ماء القیر مختلف بیماریوں کے لئے ایک اکسیر مجرب ہے اور اپنی آخری کتاب سائرس (Siris, 1744) میں اس نے بالتفصیل اپنے اس نسخے کو سمجھانے کی کوشش کی ہے یہ تصنیف اسلئے

بھی قابل توجہ ہے کہ اس سے پتہ چلتا ہے کہ یہاں اس کے فکر کا رخ تصوف اور فلاطونیت کی طرف پھر گیا ہے اس کی آخری تصنیفیں تجسّر اور زلزلے پر ہیں۔ اس نفسی اور تصوری حکیم کے لئے دنیا کی کوئی چیز نا قابل توجہ یا عجیب نہیں تھی۔ اپنے عمر کے آخری سال اس نے آکسفورڈ میں بسر کئے جہاں اس نے ۱۷۵۳ء میں وفات پائی۔

بارکلے نے اپنے فلسفے میں جو مقصد پیش نظر رکھا اس کے لحاظ سے تاریخ فکر میں اس کا مقام لائبنٹز کے بہت مماثل ہے دونوں نے یہ کوشش کی کہ فطرت کے خالص میکانکی نظریہ کا انکار کئے بغیر فکر کو اس سے ماورا لے جائیں ان دونوں نے اپنی تحقیق یہاں سے شروع کی کہ ڈیکارٹ سپائنوزا اور نیوٹن اور بڑی حد تک لوک نے بھی جن تصورات کو حقائق سمجھ کر اساس فکر بنایا، ان کی صحت کا امتحان کیا جائے۔ یہ دونو طبیعیات اور فلسفے کے نظام کائنات کو حقیقت ذات نہیں بلکہ ایک مظہر خیال کرتے تھے۔ ان دونوں میں فرق یہ ہے کہ لائبنٹز نے زیادہ تر معروضی طریقے سے میکانیت کو شکست دی پہلے حرکت کو قوت میں تحویل کر دیا اور پھر قوت کو مونادات کی نفسی تحریک کے مرادف قرار دیا جو ان کو ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف جانے کی محرک ہوتی ہے۔ اس کے مقابل میں بارکلے نے نفسی طریقہ اختیار کیا اور از روئے نفسیات یہ بتانے کی کوشش کی کہ ہمارے تصورات مکان و مادہ جن پر تمام ریاضیاتی و طبیعیاتی کائنات کا مدار ہے کس طرح پیدا ہوئے ہیں۔ بارکلے نے ماخذ تصورات کے متعلق لوک کی تحقیقات کو جاری رکھا اور اس مسئلے پر غور کیا کہ آیا ہمیں اس حقیقت سے ماورا بھی کوئی علم ہوسکتا ہے جو ہمارے تصورات اور ادراکات میں منکشف ہوتی ہے وہ اس تحقیق سے بے دھڑک منطقی نتائج اخذ کرتا ہے شاید وہ اپنی صداقت کی محبت کے باوجود اتنی جرات نہ کرتا اگر اس کے پاس ہر وقت اس کا مذہبی ایمان موجود نہ ہوتا جس کی وجہ سے وہ ہر ایسی چیز جسے فلسفیانہ تنقید تباہ کردے دوبارہ قایم کرسکتا تھا۔

مکان مطلق اور مادۂ مطلق کے انکار کی وجہ سے جس کی طرف اس کا فلسفیانہ استدلال اسے لے گیا اس نے اپنے آپ کو خدا کے قریب تر محسوس کیا اور اس کو خدا کے ساتھ براہ راست توصل کا احساس ہوا اس کا گرم اور فطری مذہبی ذوق خدا کو ایک خارجی صانع اور گھڑی ساز کی طرح قیاس کرنے پر راضی نہ ہوا جس طرح لوگ نیوٹن اور اس زمانے کے بہت سے فقیہ اور آزاد خیال لوگ اس کو تصور کرتے تھے لیکن باوجود اس کے اس کی اہمیت ایک مذہبی مفکر کی حیثیت سے نہیں بلکہ ایک نفسیاتی اور انتقادی فلسفی کی حیثیت سے ہے۔ ہم یہاں اس کے ساتھ صرف اس دروازے تک جائینگے جہاں سے وہ دینیات میں داخل ہو جاتا ہے وہ خود اپنے فلسفے کو ایک جہاد سمجھتا تھا جس کا مقصد ارض موعودہ کو دوبارہ فتح کرنا ہے اور جو مجاہدوں کا حال ہوا تھا وہی اس کا بھی ہوا۔ اس کی اس کوشش سے جو مقصد اس نے اپنے پیش نظر رکھا تھا وہ تو پورا نہ ہوا لیکن اور اغراض مقاصد پورے ہو گئے جو اس کے مطمح نظر نہیں تھے۔

مکان و تصورات مجردہ

اپنے نظریۂ رویت میں جو تاریخ نفسیات کے نہایت شاندار کارناموں میں سے ہے بارکلے ادراک مکان کی نفسیاتی کیفیت کی تحقیق کرتا ہے وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ فاصلہ اور حجم شروع سے براہ راست مدرک نہیں ہوتے۔ فاصلے اور حجم کا ادراک دو قسم کے احساسات کی ترکیب سے پیدا ہوتا ہے۔ بصارت کے احساسات اور وہ احساسات جو حرکت اور آنکھوں پر زور ڈالنے سے پیدا ہوتے ہیں، ملکر فاصلے کا ادراک پیدا کرتے ہیں۔ بارکلے خفیف احساسات لمس کہتا ہے جدید نفسیات میں وہ احساسات حرکت کہلاتے ہیں ان کے ساتھ ان احساسات کی یاد ممزوج ہو جاتی ہے جو کبھی اشیا کے براہ راست ادراک سے ہمیں حاصل ہوئے تھے۔ بصارت کے احساس کے ساتھ ملامست کا تصور اس قدر گھل مل

جاتا ہے کہ بعد ازاں ہمیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم براہ راست اشیا کا فاصلہ اور اس کا حجم دیکھ رہے ہیں احساس رویت کا عملی مفہوم یہ ہے کہ اس کے ذریعے سے ہم یہ پیشگوئی کر سکتے ہیں کہ اگر ہم شئے مرئی کے بالکل قریب ہوں تو ہمیں کس قسم کے لمس کے احساسات حاصل ہوں گے۔ لیکن ان دو قسم کے احساسات کا امتزاج عمل اور تجربے پر منحصر ہے۔ جس طرح اپنے تجربے کی بنا پر ہمیں کسی شخص کے چہرے پر شرم یا غم نظر آتا ہے اسی طرح سمجھتے ہیں کہ ہمیں فاصلہ اور حجم بھی نظر آتا ہے حاسۂ بصارت اور حاسۂ لمس کے درمیان کوئی بات مشترک نہیں صرف عادت سے ان کے اندر امتزاج اور اتحاد پیدا ہو جاتا ہے اور ان سے ایک مرکب نتیجہ حاصل ہوتا ہے لیکن اس نتیجے یعنی ادراک مکان کے مقابلے میں ہمارے پاس کوئی احساس بسیط نہیں۔ مکان کا تصور دو مختلف حاسّوں کے مہیا کردہ تصورات کے بکثرت نفسی ائتلاف سے پیدا ہوتا ہے۔ فی نفسہ وہ کوئی موجود حقیقت نہیں اور محض لفظ ہی لفظ ہے۔ مذکورۂ صدر تحقیق سے واضح ہوتا ہے کہ بارکلے لوک کے اس تقاضے کو کہ تصورات کی صحت کو جانچنے کے لئے ان کے ماخذ کا امتحان کیا جائے اکس شدت کے ساتھ پورا کرتا ہے۔ اس کے بعد مکان ہمارے لئے تمام خواص سے بالاتر کوئی کلی اور ناقابل فہم حقیقت نہیں رہتا اور معلوم ہو جاتا ہے کہ اس کا ماخذ محض ایک عمل ائتلاف ہے ہمارا علم اس کے متعلق اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ بارکلے اس کی نسبت یہ بھی کہتا ہے کہ یہ علامات کی ایک ایسی زبان ہے جس کی تعلیم ہمیں ائتلاف کے ذریعے سے دی جاتی ہے۔

اپنی کتاب اصول علم کی تمہید میں مجرد تصورات کی بحث میں اس کا روئے سخن لوک کی طرف ہے جو قدیم نظریۂ تجرید کا آخری مقتدر نمائندہ ہے اس قدیم نظریے کے مطابق ہمارے نفس میں تجرید کا ایک ملکہ ہے جو متعدد اشیا کے مشترک صفات کو الگ کر کے تصورات قائم کر سکتا ہے۔ مثلاً سبز سرخ اور زرد اشیا سے ہم رنگ کے ایک تصور کلی کی تجرید کر سکتے ہیں۔

بارکلے کو اس سے انکار نہیں کہ ہمارے شعور میں ایسے تصورات موجود ہیں اس کے نزدیک ہم ایک تصور کو اس طرح تقسیم کر سکتے ہیں کہ پہلے اس کے ایک جزو کا خیال کریں اور اس وقت اس کے دوسرے اجزا کا خیال نہ کریں لیکن ہم کوئی ایسے نئے تصورات قائم نہیں کر سکتے جن کا موضوع کئی ایک صفات کا کوئی مشترک عنصر ہو اس مشترک عنصر کو بیان کرنے کے لئے ہم الفاظ تو وضع کر لیتے ہیں لیکن ان کا کوئی مخصوص تصور ہمارے ذہن میں نہیں ہوتا۔ بارکلے اس کا منکر نہیں کہ ہم ایسے عام تصورات قائم کر سکتے ہیں جو ایک گروہ مظاہر کو تعبیر کریں لیکن یہ اس وجہ سے ممکن ہوتا ہے کہ ہم ایک تصور شئے کو اس قسم کی تمام اشیا کے تصورات کا نمائندہ قرار دے لیتے ہیں۔ ہم مجرد تصورات کے ذریعے سے نہیں سوچتے ہمارا تفکر مثالوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

بارکلے نے اس تحقیق میں نفسیات کی ایک قابل قدر خدمت کی ہے ہم اس کو نفسیات کے سپرد کر دیتے ہیں کہ اس کے تصورات مجردہ کے نظریہ میں کیا نقص باقی ہے اور ان فلسفیانہ نتائج پر غور کرتے ہیں جن کو وہ اپنے نفسیاتی تحقیقات سے اخذ کرتا ہے۔

نتائج متعلق بہ نظریۂ علم

بارکلے اپنی کتاب اصول علم میں کہتا ہے کہ انسان حسِ باطنی کے معروضات کو مدرک نہ ہونے پر موجود نہیں سمجھتا لیکن حسِ خارجی کے معروضات کو مدرک ہونے اور نہ مدرک ہونے دونوں حالتوں میں موجود سمجھتا ہے یہ مفروضہ ناقابل ثبوت اور غیر متحمل ہے۔ معروضات علم کا وجود جیساکہ ان کی ماہیت کا تقاضا ہے، صرف معلوم ہونے سے تعلق رکھتا ہے۔ ان کا ادراک ہی ان کی حقیقت اور وجود ہے۔ اگر غور کریں تو اس خیال کی تہ میں بھی وہی نظریۂ تجرید ہے کیا یہ ایک زبردست تجرید نہیں ہے کہ کسی شئے کو اس کے تمام معلومہ اعراض سے الگ بھی ایک وجود تصور کیا جائے؟

یہ عمل تجرید ہمارے تمام محسوسات کے متعلق ہونا چاہئے بعض مفکرین کہتے ہیں کہ
صرف صفات ثانویہ یعنی ذائقہ اور رنگ و بو وغیرہ سے تجرید کرنی چاہئے بعض
اور صفات اولیہ یعنی امتداد اور ٹھوس پن وغیرہ سے ہم تجرید نہیں کر سکتے۔ مادے
سے یہ لوگ ایک ایسا وجود مراد لیتے ہیں جس میں صرف صفات اولیہ یعنی امتداد
شکل اور حرکت وغیرہ پائے جاتے ہیں یہ لوگ اس حقیقت کو بھول جاتے ہیں
کہ صفات اولیہ صفات ثانویہ کے بغیر مدرک نہیں ہو سکتے اور دونوں قسم کے
صفات ہمارے لئے صرف محسوسات ہو کر موجود ہوتے ہیں۔ اگر ہم یہ کہیں کہ
امتداد کا وجود شعور سے خارج میں بھی ہو سکتا ہے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ
موجود فی الخارج امتداد حاسۂ بصر کا پیش کردہ امتداد ہے یا حاسۂ لمس کا۔ شاید
یہ دونوں کا مشترک امتداد ہو لیکن ہم دیکھ چکے ہیں کہ امتداد کا تصور صرف
اختلاف سے پیدا ہوتا ہے کوئی ممتد اور متحرک شئے ایسی نہیں ہو سکتی جو نہ
بڑی ہو نہ چھوٹی، نہ دور ہو نہ نزدیک، جو نہ تیزی سے حرکت کرے نہ آہستہ۔ اگر شعور
سے خارج میں ثابت متشکل اور متحرک جواہر پائے بھی جائیں تو ہم کو ان کا علم
کیسے ہو سکتا ہے۔ جو چیز حواس سے محسوس نہیں ہو سکتی حواس اس کی تصدیق
کیسے کر سکتے ہیں۔

اگر کوئی یہ کہے کہ اس طرح تو اصلی اور تخئیلی اشیا میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا تو
بارکلے اس کا یہ جواب دیتا ہے کہ میں اصلی فطرت کا منکر نہیں ہوں،
میں تو صرف مجرد مادے کا منکر ہوں۔ میں ہر دیکھی اور سنی محسوس اور مدرک
شئے کو اصلی سمجھتا ہوں لیکن میں اس مادے کا قائل نہیں جو ایک مجہول شئے ہے
جس کو حقیقت میں شئے بھی نہیں کہہ سکتے جس کے کوئی حسی صفات نہیں اور جو
ہر قسم کے احساس و ادراک سے ماوراء ہے۔ حقیقت اور تخئیل کے
فرق کا مدار حسی ادراک اور حافظہ یا تصور کے فرق و امتیاز پر مبنی ہے۔ حسی
ارتسامات کا اثر ہم پر زیادہ قوی اور واضح ہوتا ہے اور وہ ایسے معین
تسلسل میں واقع ہوتے ہیں جن پر ہمارا کوئی تصرف نہیں ہوتا اور جن کو ہم روک
یا بدل نہیں سکتے مزید براں ہم کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ ہم ان کو پیدا نہیں

اکرتا ہے۔ بارکلے کہتا ہے کہ میرا تصور وجود کا مدار اسی حقیقت پر ہے اگر کوئی شخص حقیقت کا کوئی اور معیار پیش کرسکتا ہے تو کرے۔ مادے کے سقوط سے طبیعیات کی صحت میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا کیونکہ طبیعیات کا صرف یہ کام ہے کہ ایک مظہر کی دوسرے مظاہر سے توجیہ کرے یعنی ایک واقعہ کی ایسی علتوں سے توجیہ کرے جو خود قابل ادراک ہیں اور کسی پر اسرار جوہر کو ان کا سبب قرار نہ دے۔ مظاہر کی توجیہ کرنا اس بات کو واضح کرنا ہے کہ ان ان حالات میں ہمیں ایسے ایسے احساسات حاصل ہوں گے۔ طبیعیات ہمارے محسوسات کے معین اور باقاعدہ ربط کو واضح کرتی ہے تاکہ ہم ایک احساس کو دوسرے احساس کی علامت کے طور پر سمجھ سکیں اس طرح سے ہم موجودہ احساسات سے آگے اور پیچھے کی طرف استدلال کر سکتے ہیں جن مظاہر تک ہماری رسائی ہے ان کو بغور مطالعہ کرنے سے ہم کو فطرت کے کلی قوانین یا مظاہر حرکت کے خاص قاعدے معلوم ہو جاتے ہیں۔ طبیعیات کو نہ قوت سے بحث ہے اور نہ مادے سے اس کا تعلق محض مظاہر سے ہے۔ ربط مظاہر کے لئے کسی قانون کا ثبوت اور اس قانون سے اخذ کردہ ہر نتیجے کا مدار آخر کار اس مفروضے پر ہے کہ خالق مظاہر ہمیشہ یکساں طور پر اور قواعد کلیہ کے مطابق عمل کرتا ہے لیکن بارکلے کے نزدیک یہ مفروضہ یقیناً قابل ثبوت نہیں۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جن مظاہر اور محسوسات کو میں پیدا نہیں کرتا ان کا ماخذ کیا ہے۔ بارکلے کے نزدیک صرف مظاہر کے باہمی ربط کے متعلق قانون تعلیل قابل ثبوت نہیں لیکن ہمارے انفعالی محسوسات کے ماخذ کی بحث میں وہ اس قانون کی صحت سے انکار نہیں کرتا جب ہم منفعل ہوتے ہیں تو لازمی ہے کہ اس وقت کوئی اور وجود فاعل ہو۔ ہمارے پاس فعلیت کی صرف ایک ہی مثال ہے اور وہ تصورات کو قائم کرنے اور ان میں ردوبدل کرنے کا ملکہ ہے بارکلے کہتا ہے کہ اسی قابلیت سے ہماری اصلی فطرت کا انکشاف ہوتا ہے۔ روح کی ماہیت ارادہ ہے تمام باطنی فعلیت جس میں تعقل بھی داخل ہے اس کے نزدیک ارادہ ہے۔ ہر وہ شے جو میرے

فکر کا معروض ہے ایک تصور ہے لیکن خود فکر کی فعلیت یا سوچنا کوئی تصور نہیں
یہ ایک فعل یا ایک ارادہ ہے اور تصور اس کا اثر ہے۔ اس کا جوہر مُدرک
ہونا نہیں بلکہ ادراک کرنا ہے ارادہ ہی فعلیت ہیں ایک واحد صورت ہے
جس کا ہمیں علم ہے۔ ارادہ یعنی جوہر نفس کے علم کے متعلق بارکلے کے خیالات
ہر جگہ متوافق نہیں لیکن اتنی بات کا اس کو یقین ہے کہ ہماری اپنی فطرت فاعلہ
کا علم کوئی تصور نہیں کیونکہ تمام تصورات منفعل ہوتے ہیں ہمیں اپنی ذات کا
کوئی تصور نہیں بلکہ وجدان ہے لیکن ۲ اصول ہیں وہ ایک جگہ یہ بھی کہتا ہے کہ
ہم کو نفس فاعلہ کا علم اس کے اثرات یعنی تصورات سے حاصل ہوتا ہے
ایک دوسری جگہ مکالمات ہیں وہ کہتا ہے کہ ہمیں اپنے نفس اور اس کے تصورات
کا براہ راست علم ہے کیونکہ ان کا ادراک ہمیں تامل یا تفکر سے ہوتا ہے
اپنے نفس کا ادراک ہمیں خواہ کسی ذریعے سے ہو، مظاہر کا مأخذ ہمیں اس کی
مماثلت ہی سے متصور ہو سکتا ہے ہم خدا کو اپنے نفس پر قیاس کرتے ہیں مگر صرف اسکے تصور
ہیں ہم اپنی قوتوں کو لامحدود فرض کرکے اسکی طرف منسوب کرتے ہیں حقیقی تصورات وہی
ہیں جو خدا کی طرف سے ہمکو حاصل ہوتے ہیں اور اب ہماری سمجھ میں آسکتا ہے کہ کسطرح
اشیا ہمارے ادراک کے بغیر بھی موجود ہو سکتی ہیں وہ بالقوۂ امکانات کی حیثیت
سے خدا کے اندر موجود رہتی ہیں جو انکی حلقت مسلسل ہے۔ خدا کی مشیت ہمارے احساسات کے ربط
و نظام میں منکشف ہوتی ہے اور فطرت کی مقصدیت اس کی ربوبیت کی مظہر
ہے۔ فطرت کے جوہر کو خدا سے الگ سمجھنا ایک کافرانہ توہم ہے عام
خیال یہ ہے کہ خدا پہلے مادے کو پیدا کرتا ہے اور پھر مادہ ہم پر عمل کرتا ہے لیکن درمیان میں اس
واسطے کی کیا ضرورت ہے خدا ہم میں براہ راست کیوں احساسات پیدا نہیں کر سکتا، ہم
جتنا زیادہ غور کریں گے اتنی ہی یہ حقیقت ہم پر واضح ہوتی جائیگی کہ خدا کا تعلق ہم
سے براہ راست ہے درمیان میں ثانوی علتوں کا فرض کرنا غیر ضروری ہے ہماری
زندگی حرکت اور ہستی سب خدا کے اندر ہے بارکلے کہتا ہے کہ مجھ کو سپائنوزا
سے زیادہ اس انداز بیان کا حق حاصل ہے۔ سائرس (Siris) کے
بیانات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس قسم کا تصوف اور وحدت وجود زندگی کے

آخری سالوں میں اس پر طاری ہوتا گیا لیکن اس کے افکار نے اس سمت میں آخر میں جو صورتیں اختیار کیں ان کو ہم یہاں بیان نہیں کر سکتے۔ لیکن ہم یہاں صرف ایک بات کی طرف توجہ دلانا چاہتے ہیں اور وہ یہ ہے کہ تجربی فلسفے سے تخیلی فلسفے کی طرف عبور کرتے ہوئے بارکلے اور لائبنٹز کے افکار میں یہ مماثلت پائی جاتی ہے کہ دونوں تمثیل کے اصول کو استعمال کرتے ہیں جو تمام مابعد الطبیعیاتی تصوریت کا اصول ہے۔

یہ بارکلے کی خاص خوبی ہے کہ بعض مستبعد نتائج پر پہنچنے کے باوجود وہ برابر یہ سوال کرتا رہا کہ ہم کو اس کا کیسے علم ہو سکتا ہے کہ اشیا ہمارے ادراکات اور تصورات سے زاید بھی کچھ ہیں۔ براہ راست تو ہم صرف اپنے شعور سے آگاہ ہیں ہم کو یہ کیا حق حاصل ہے کہ اس بلاواسطہ شعور سے باہر اشیا کے وجود کے بھی قائل ہوں جو ہمارے شعور سے خارج رہتی ہیں جیسا ہم اوپر بیان کر آئے ہیں، بارکلے نے اس سوال کا جو خود جواب دیا ہے اس کی رو سے وہ حقیقت موجودہ کو محض احساسات کا ایک سلسلہ ہی قرار نہیں دیتا۔ اول تو وہ احساسات اور نفس میں فرق کرتا ہے احساسات کی ماہیت محض مدرک ہونا ہے لیکن نفس کی ماہیت ادراک کرنا یعنی ایک قسم کی فعلیت ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ وہ قانون تعلیل کو تسلیم کرتا ہے اور مسئلۂ زیر بحث کے حل میں اس کو استعمال کرتا ہے۔ عام خیال اور عام فلسفے میں بھی یہ فرض کیا جاتا ہے کہ ہمارے احساسات کی علت ان احساسات کے مماثل ہوگی لیکن بارکلے کا اصل اصول یہ ہے کہ ہماری انفعالی حالتوں کی علت ہمارے نفس یعنی ہماری اصل فاعل کے مماثل متصور ہونی چاہئے۔ بارکلے تصوری ہے لیکن نفسی تصوریت کا قائل نہیں۔ اس کی تصوریت فوراً دینیات کا رنگ اختیار کر لیتی ہے جب وہ فلسفیانہ استدلال میں مصروف ہوتا ہے تو اس کے دینیاتی خیالات ایک طرف منتظر کھڑے ہوتے ہیں اور جہاں دیکھا کہ بحث الجھ گئی ہے اور کوئی حل سمجھ میں نہیں آتا وہیں وہ آگے بڑھ کر مشکل کو حل کرنے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ اسی عجلت کی وجہ سے اس کا استدلال اور اس

کی تحقیق بہت جلد رک جاتی ہے وہ ان دینیاتی تصورات کو بے تنقید تسلیم کر لیتا ہے اس طرح سے وہ تمام کائنات کو انسان پر قیاس کرتا ہے۔ فطرت کی یکسانیت کا مدار مشیت الٰہی کی یکسانیت پر ہے جو مظاہر میں ربط قائم رکھتی ہے اور مظاہر خدا کی منتخب کردہ محض علامات کا مجموعہ ہیں اس نے اصول تعلیل پر بھی کوئی دقیق بحث نہیں کی حالانکہ اس مسئلہ کے حل کا تمام دارومدار اسی پر ہے بارکلے سے فوراً بعد آنے والے فلسفی نے اس کی طرف توجہ کی اور اس کی مخالفت کرنے کے باوجود اس کے کام کو جاری رکھا جیسے کہ خود بارکلے نے اپنے پیشرو لوک کے ساتھ کیا تھا۔

باب پنجم

ڈیوڈ ہیوم

سوانح حیات اور خصوصیات

فکر انسانی کے ارتقا کی تاریخ میں انگریزی فلسفہ کی بڑی اہمیت یہ ہے کہ اس کے تجربی طریقے میں نہ صرف تخیئلی فلسفیوں کی مکمل تعمیرات فکر بلکہ جزئی علوم اور عام تصور کائنات کے غیر شعوری اور امتحان ناکردہ مفروضات پر بھی غور کیا گیا ہے۔ لاک نے یہ کوشش کی کہ ہمارے عام تصورات کے ماخذ کی صحیح توجیہ کرے اور بارکلے نے یہ بتایا کہ اگر ہم اس قسم سے توجیہ کی کوشش کریں تو مکان اور مادی دنیا کے تصورات میں ایک بہت بڑا مسئلہ مضمر نظر آتا ہے۔ علم کے اس تنقیدی امتحان کا کمال اٹھارھویں صدی کے انگریزی فلاسفہ میں ڈیوڈ ہیوم کے فلسفہ میں پایا جاتا ہے۔ اس نے ان دو تصورات پر تنقیدی نگاہ ڈالی جو تمام پہلے فلسفے کی بنیاد تھے اور جس پر نہ لاک نے کوئی گہری نظر ڈالی تھی اور نہ بارکلے نے۔ یہ جوہر اور علت کے تصورات ہیں جن پر تمام تخیئلی سائنٹفک اور عام فہم تعمیرات فکر کا دار و مدار ہے۔ لائبنیز کا منظم نظام تناسب کائنات نیوٹن کی میکانیت اور عالم اشیا کا یہ عام تصور کہ

وہ مخصوص قوانین کے ماتحت ہیں ان سب کا انحصار تعلیل اور اصول دلیل مکتفی پر ہے۔ ان سب نظامات میں یہ فرض کیا گیا ہے کہ وجود کی تعمیر عقلیت پر ہے اور ہستی معقول ہے کم وبیش شعوری طور پر ان سب فلسفوں میں یہ مفروضہ پایا جاتا ہے کہ ہستی کے اندر ایک ایسا عنصر پایا جاتا ہے جو ہماری عقل کے مطابق ہے۔ ہیوم نے اسی مفروضے پر تنقیدی نگاہ ڈالی یہ پہلا شخص ہے جس نے اس کا گہرا مطالعہ کیا ان قوتوں کی تہ تک پہنچنے کی کوشش کی جن سے ہمارا خارجی اور باطنی علم صورت پذیر ہوتا ہے۔ یہ تحقیق ان گہرائیوں تک پہونچتی ہے جہاں تک تحلیلی فلسفہ مخصوص تحقیقات اور عقل عامہ کبھی نہیں پہونچی۔ ہیوم کو خود اس کا احساس تھا اور اس نے اپنے خاص انداز میں اس کو بیان بھی کیا ہے۔ ایک مفکر جو مستقل مزاجی سے علم کی ان گہرائیوں تک پہنچنا چاہتا ہے وہ کس قدر تنہائی اور اضمحلال محسوس کرتا ہے اور اس نے یہ بھی بتایا ہے کہ خالص نظری زاویہ نگاہ اور جبلی عملی اور عام نظریہ کائنات میں کتنا اختلاف ہے۔ اس نے خود اس امر کا اقرار کیا ہے کہ محض اپنی بیدار مغزی اور جذبۂ عقلیت کی وجہ سے اور اس امید کے سہارے پر کہ اس میں کامیاب ہو جانے سے اس کو بڑی شہرت حاصل ہوگی وہ اس کام کی تکمیل میں ثابت قدم رہ سکا۔

عقل سرگرمی اور حوصلہ مندی کے ساتھ ہیوم کی سیرت میں یہ بات بھی پائی جاتی تھی کہ وہ نہایت نیک فطرت، فیاض اور متحمل مزاج شخص تھا۔ دوسروں کی کمزوریوں اور تعصبات کو رواداری کی نگاہ سے دیکھتا تھا اور اس کی طبیعت میں ایسا سکون واطمینان پایا جاتا تھا کہ علمی اور ادبی مناظرات سے وہ بالکل مضطرب نہیں ہوتا تھا۔ وہ ۲۶ اپریل ۱۷۱۱ء کو اسکاٹلینڈ کے جنوب میں نائن ولس (Nine Wells) کی جاگیر میں ایک زمیندار گھر میں پیدا ہوا۔ یہ اپنے والدین کا دوسرا بیٹا تھا۔ اپنی خود نوشتہ سوانح عمری میں وہ کہتا ہے کہ "میں اوائل عمر ہی سے ادبیات کا بڑا شوقین تھا، تمام عمر یہی جذبہ مجھ پر غالب رہا ہے اور یہی میری لذات کا بڑا سرچشمہ ہے" اس کے گھر والوں کی یہ خواہش تھی کہ یہ قانونی وکیل بنے لیکن وہ کہتا ہے کہ مجھ کو علم اور فلسفے کے

سوا اور سب مشاغل سے بیحد نفرت تھی اس کا نصب العین یہ تھا کہ اس کی زندگی تمام پریشانیوں سے پاک ہوتا کہ وہ اپنے علمی تحقیق کے ذوق کو پورا کر سکے اور خاص منتخب دوستوں کی صحبت سے لطف اٹھا سکے۔ اس کے ساتھ ہی اس کو یہ بھی تمنا تھی کہ علمی کام سے اس کو شہرت اور عزت حاصل ہو۔ آغاز شباب ہی میں اس کو یہ خیال ہو گیا تھا کہ اس کے ذہن میں بعض بالکل اچھوتے افکار پائے جاتے ہیں اور ایک نیا عالم فکر اس پر منکشف ہوا۔ ایک مرتبہ اس کو مالیخولیا ہو گیا جس کی وجہ سے کچھ عرصے تک فلسفیانہ تفکرات اس کے لئے ناممکن ہو گئے۔ عالم تفکر اور روزمرہ کی عملی زندگی میں جو عجیب مخالفت ہے اور جس کا اس نے اپنے بعد کی تصنیف میں ذکر کیا ہے اس سے وہ غالباً بہت پہلے سے آشنا ہو چکا تھا۔ ایک مرتبہ اس نے یہ بھی ارادہ کیا کہ علمی مشاغل کو چھوڑ کر تجارت شروع کر دے لیکن وہ زیادہ دیر تک اس قسم کی عملی زندگی میں مبتلا نہ رہ سکا۔ اپنی بڑی تصنیف کی تیاری کے زمانے میں اس نے فرانس میں بہت تنہا مقامات اپنے لئے منتخب کئے۔ اس تصنیف کا نام اس نے یہ رکھا "Treatise on Human Nature" "Being an attempt to introduce the experimental method of reasoning into moral subjects" انسانی فطرت پر ایک رسالہ جس میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ تجربی طریق استدلال کو اخلاقی مباحث میں استعمال کیا جائے۔ یہ کتاب ۱۷۳۹ء میں لندن میں شائع ہوئی اس کے تین حصے ہیں پہلے حصے میں فہم پر بحث کی گئی ہے اور دوسرے میں جذبات پر اور تیسرے میں اساس اخلاق پر۔ اس کتاب میں ان مختلف مباحث کی تحقیق میں بہت نمایاں ترقی پائی جاتی ہے اور آج بھی اس کا شمار فلسفے کی مستند کتابوں میں صف اول میں ہوتا ہے لیکن آغاز میں اس نے کوئی اثر پیدا نہ کیا۔ وہ کہتا ہے کہ شروع ہی سے اس کی طرف بہت بے توجہی برتی گئی خود ہیوم کے الفاظ میں یہ کتاب گویا مردہ ہی پیدا ہوئی اور اس کو اتنی عزت بھی حاصل نہ ہوئی کہ متعصب گروہ میں اس کے متعلق کچھ چہ میگوئیاں ہوں۔ ہیوم

کی ادبی تمنا اور حوصلہ مندی کا جس کی وجہ سے اس نے اپنی ذہنی قابلیتوں کی اس زبردست شہادت کو پیدائشی مردہ قرار دیا اس کی زندگی پر بڑا مہلک اثر ہوا جو شہرت کہ اس کو اس کتاب سے حاصل نہ ہوئی وہ اس نے اور طریقوں سے حاصل کرنے کی کوشش کی اس نے ایک سلسلۂ مضامین لکھا جس میں بعض مضمون فلسفے پر تھے اور بعض معاشیات اور سیاسیات پر۔ کچھ عرصے کے لئے اس نے فلسفہ کو بالکل ترک کر دیا اور اپنی پوری توجہ تاریخ کی طرف منعطف کی یہاں تک کہ وہ اپنی جوانی کی اس عظیم الشان تصنیف سے منکر ہو گیا اور اپنے دینیاتی نقادوں کے الزامات سے بچنے کے لئے یہ کہنے لگا کہ وہ صرف انھیں فلسفیانہ تعلیمات کا ذمہ وار ہے جو اس نے مضامین میں پیش کی ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کی بہت سی چھوٹی تصنیفیں بھی نہایت عمدہ ہیں لیکن اگر وہ اپنی اس شہرت کو جو اس کو بعد میں حاصل ہو گئی اس مردہ تصنیف کے احیا میں صرف کرتا تو اس کی اس عظیم تصنیف کو ان کے مقابلے میں فلسفیانہ مباحث میں بہت زیادہ اہمیت حاصل ہوتی لیکن اس خیال سے کہ اس کی وجہ سے وہ کسی مصیبت میں مبتلا نہ ہو جائے اس نے اسے قبول کرنے سے ہی انکار کر دیا۔ خاص کر مسئلۂ علم کے متعلق ہیوم کا فلسفہ اس مختصر اور مبدل صورت میں بھی جو اس نے "فہم انسانی کی نسبت تحقیق" (Enquiry concerning Human understanding 1749) میں پیش کیا ہے، فلسفے کے بعد کے ارتقا پر اثر انداز ہوا، اگرچہ اس کی خاص تصنیف "رسالہ فطرت انسانی" میں اس کا مکمل بیان جس نے ہمارے افکار بلکہ ہماری فطرت کے عناصر کے روابط کو توڑ دیا عرصہ دراز تک طاق نسیان پر دھرا رہا اس کا ثبوت کہ ہیوم کے اپنی پہلی تصنیف سے منکر ہونے کی وجہ وہی تھی جو ہم نے بیان کی ہے اس کے حال ہی میں شایع شدہ خطوط سے ملتا ہے جو اس نے ولیم اسٹراہم کو لکھے (Letters of David Hume to William Straham Oxford 1888.) یہ فرض کرنا ایک غلطی ہے کہ اساسی مسائل کے متعلق ہیوم کے خیالات ہی بدل گئے تھے لیکن از روئے نفسیات یہ امر قابل فہم ہے کہ اس نے اپنی ابتدائی تصنیف بہ ذہن

پر جتنا زور دیا وہ اس کیفیت کو جاری نہیں رکھ سکا۔ پہلے تو وہ علما کو مد نظر رکھکر سوچتا رہا اور حقیقت میں ان سے بہتر سوچتا رہا اس کے بعد اس کو یہ ضرورت محسوس ہوئی کہ بے علموں سے مخاطب ہو اپنے فلسفیانہ اور معاشیاتی خیالات کو اپنے مضامین میں عام فہم زبان میں بیان کرنے کے بعد وہ تاریخ کی طرف متوجہ ہوا اس نے اپنے ایک دوست کو لکھا "تم جانتے ہو کہ انگلستان میں علوم کے شہرت کدہ میں تاریخ سے زیادہ کوئی عزت کی جگہ خالی نہیں"۔ کٹر گروہ کی شدید مخالفت کے بعد اڈنبرا میں ایڈوکیٹوں کے کتب خانے کے محافظ کا عہدہ اس کو مل گیا جس کی وجہ سے تحقیقات کے بہت اعلٰے درجے کے مواقع اس کو حاصل ہوگئے۔ مضامین سے بھی زیادہ اپنی تاریخ انگلستان کی وجہ سے اس کو شہرت حاصل ہوئی۔ بحیثیت مورخ اس کی بڑی خوبی یہ ہے کہ یہ پہلا شخص ہے جس نے یہ کوشش کی کہ تاریخ محض جنگوں کی داستان نہ ہو بلکہ اجتماعی تعلقات اخلاق ادب اور فنون کی حالت کو اسمیں بھی بیان کیا جائے ہیوم کی تاریخی تصانیف والٹیر کی مشہور کتاب Essai Sur les Moers کے دو سال بعد شائع ہونا شروع ہوئیں۔ اپنے فلسفیانہ افکار میں تو وہ آزاد خیال تھا لیکن تاریخی اشخاص کے متعلق اس کی رائے شاہ پرستی اور ٹوری خیالات سے متاثر تھی۔ مگر اس زمانے میں اس نے فلسفہ کو بالکل ترک نہیں کیا خاص کر اپنی عمر کے آخری حصے میں وہ فلسفہ اور مذہب کا مطالعہ کرتا رہا جس کے نتائج اس کی کتاب (Natural History of Religion 1757.) مذہب کی فطری تاریخ، (Dialagues on Natural Religion) فطری مذہب پر مکالمات، میں صورت پذیر ہوئے۔ موخر الذکر کتاب کو شائع کرنا اس نے مناسب نہ سمجھا اسی لئے وہ پہلی دفعہ اس کی وفات کے کچھ سال بعد شائع ہوئی۔

ہیوم صرف فلسفی اور مورخ ہی نہیں تھا۔ اس نے عملی زندگی میں حصہ لینے کی ضرورت کو بھی محسوس کیا۔ سفارت کے سکرٹری کی حیثیت سے ۱۷۴۸ء میں اس نے ہالینڈ جرمنی آسٹریا اور اٹلی کا سفر کیا بعد ازاں اڈنبرا کی کتب خانہ داری کو چھوڑ کر وہ لارڈ ہرٹ فورڈ کا سکرٹری ہو گیا جس کو ۱۷۶۳ء

میں صلح پیرس کے بعد انگریزی سفیر کی حیثیت سے فرانس بھیجا گیا یہ وہ زمانہ تھا کہ ہیوم کو شہرت حاصل ہو چکی تھی دربار میں بھی اور ادبی حلقوں میں بھی اس کی بڑی آؤ بھگت ہوتی تھی۔ شاید اپنی سادہ اور بے تکلف وضع کی وجہ سے وہ لوگوں میں بہت مقبول ہو گیا فرانس میں تین سال رہنے کے بعد جب وہ انگلستان واپس آیا تو اپنے ساتھ روسو Rousseau کو لیتا آیا تاکہ اسے کوئی جائے پناہ مل جائے کیونکہ وہ سوئزرلینڈ اور فرانس دونوں جگہوں سے نکال دیا گیا تھا لیکن روسو نے ہیوم کے اس فیاضانہ سلوک کا اسے الٹا معاوضہ دیا اس کی طرف سے نہایت احمقانہ شبہات اس کے دل میں پیدا ہو گئے اور بہت بری طرح دونوں کے تعلقات منقطع ہو گئے اور روسو فرانس چلا آیا جہاں کہ اب مطلع صاف ہو گیا تھا ایک سال تک نائب وزیر سکاٹلینڈ رہ کر ہیوم نے اڈنبرا میں اپنے عہدے سے استعفا دے دیا اور عمر کے باقی ایام چند منتخب دوستوں کی صحبت میں عالمانہ فرصت میں گزارے ایک طویل مرض میں مبتلا رہ کر جس سے اس کی بشاشت اور سکون قلب میں کوئی فرق نہیں آیا وہ ۲۵ راگست ۱۷۷۶ء کو راہی ملک عدم ہوا

تمام علوم کا جن میں ذہنی علوم بھی داخل ہیں، فطرت انسانی سے ایک خاص رشتہ ہے ہیوم اسی قضیہ سے فہم انسانی کا امتحان شروع کرتا ہے اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ تمام علم انسانی کی بنیاد فطرت انسانی کے مطالعہ سے دریافت ہو سکتی ہے لیکن یہ مطالعہ تجربی طریقے سے ہونا چاہیے جس سے طبیعیات میں اس قدر کامیابی حاصل ہو چکی ہے اور جس کا اطلاق فطرت انسانی کے مطالعہ پر بیکن لوک اور شافٹسبری نے شروع کر دیا تھا۔ ہیوم تجربے کی شہادت کی بنا پر یہ اساسی اصول قائم کرتا ہے کہ ہمارے تمام تصورات ارتسامات سے حاصل ہوتے ہیں کوئی تصورات اولیاتی نہیں ہو سکتے جب ہم کسی تصور کی صحت کو جانچنا چاہیں تو سب سے پہلے ہمیں یہ دریافت کرنا لازمی ہے کہ یہ تصور کس ارتسام کا اثر ہے۔ ہیوم کے نزدیک ان ارتسامات

کے ماخذ کا مسئلہ فہم انسانی کے لئے لاینحل ہے اور وہ اپنے مقصد کے لئے اس کے حل کو ضروری بھی خیال نہیں کرتا۔ اس اساسی قضیے کے ذریعے سے جس کا اطلاق بارکلے نے صرف مکان اور مادہ کے تصورات پر کیا تھا ہیوم بہت سے اہم تصورات کا امتحان کرتا ہے۔ جوہر یا عین اشیا کا تصور غیر صحیح ہے کیونکہ اس کے مطابق ہمارے ذہن میں کوئی ارتسام نہیں ہے ہمیں براہ راست صرف جزئی صفات کا ادراک ہوتا ہے جو کم و بیش ایک دوسری سے مربوط ہیں لیکن جوہر کا ادراک ہمیں نہیں ہوتا۔ زمان و مکان کے ریاضیاتی تصورات تصوریت کے ذریعے سے قائم کئے جاتے ہیں تجربے سے ہمیں زمان و مکان کی مقداروں کی ایک ناقص سی مساوات حاصل ہوتی ہے ان کی پیمائش کا ہمارے پاس جو پیمانہ بھی ہے وہ ناقص ہے۔ جب تجربہ ہمارے سامنے مشابہت کے مختلف مدارج اور مختلف پیمانوں کے مقابلہ کرنے کے مواقع پیش کرتا ہے تو ہم کامل مساوات اور کامل پیمانہ کا تصور قائم کر لیتے ہیں (کامل خط مستقیم کا تصور اس کی ایک مثال ہے) اور ایک مرتبہ جب تخیل ایک سمت میں چلنے لگتا ہے تو وہ تجربے کو بھی پیچھے چھوڑ کر بہت دور نکل جاتا ہے۔ چونکہ جیومیٹری کا ایسی ہی تصوری اشیا سے تعلق ہے اس لئے حقیقی اشیاء پر اس کے اطلاق میں کبھی کامل اتفاق پیدا نہیں ہو سکتا۔ جوہر اور ریاضیاتی تصورات کی طرح وجود کا تصور بھی کسی خاص ارتسام کی مطابقت میں پیدا نہیں ہوتا۔ کسی شئے کا تصور کرنا اور اس کو موجود تصور کرنا ایک ہی بات ہے۔ ہمارا کسی شئے کا تصور اس کے موجود سمجھنے پر بھی ایک تصور ہی ہوتا ہے اور کسی شئے کو موجود سمجھنے سے ہم اس میں کسی نئی صفت کا اضافہ نہیں کرتے عام علم انسانی کی صحت کے امتحان میں، ہیوم علم کی دو قسمیں قرار دیتا ہے ایک تو وہ علم ہے جو ہمارے تصورات کی باہمی اضافتوں کی تشریح پر مشتمل ہوتا ہے (علوم صوری منطق اور ریاضیات وغیرہ) اور دوسرا وہ علم ہے جو ہمیں حاصل شدہ ارتسامات سے باہر لے جاتا ہے اور ہمیں کسی ایسی شئے کے وجود کا یقین دلاتا ہے جو ہمیں تجربے سے حاصل نہیں ہوتی

اس دوسری قسم کے علم کا مدار ربط تعلیل کی صحت کے مفروضے پر ہے اور ہیوم کا عظیم الشان فلسفیانہ کارنامہ یہی ہے کہ اس نے واضح طور پر تعلیل کو بطور ایک مسئلہ حل طلب کے قائم کر دیا جس کے حل پر تمام اتفاقی علوم کی اہمیت کا دارومدار ہے۔ تمام تحقیق کی تہ میں یہی خواہش ہے کہ اس حقیقت کو دریافت کیا جائے جو کائنات کے اجزا کی شیرازہ بند ہے اور اتفاقی علوم کے ہر مسئلے کی تہ میں یہی اساسی سوال ہے اور ہیوم پہلا شخص ہے جس نے پوری طرح اس کی اہمیت کا اندازہ کیا لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ ہیوم نے اس پر کبھی شک نہیں کیا کہ ہمیں نظر اور عمل دونوں میں اصول تعلیل کے استعمال کو جاری رکھنا چاہیئے۔ وہ صرف یہ دریافت کرنا چاہتا ہے کہ آیا اس کی صحت کا کوئی ثبوت بھی ہو سکتا ہے اور اس کے ہاں اس کا جواب نفی میں ہے۔ جس طرح ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ ایک شئے تجربے کا معروض نہ ہونے پر بھی موجود رہتی ہے اسی طرح ہم ربط تعلیل میں بھی یقین کر لیتے ہیں۔ ہیوم کے نفسیاتی طریقے کے مطابق ایک ہی قسم کی تحقیق سے علت اور یقین دونوں پر روشنی پڑتی ہے۔

ربط تعلیل کی صحت کو ہم بدیہی یا وجدانی نہیں کہ سکتے کیونکہ اس قسم کا وجدان ہم میں صرف مماثلت یا مقدار کے سادہ اضافات کے متعلق ہے منطقی برہان کو بھی اس کی دلیل میں پیش نہیں کر سکتے کیونکہ ہم اپنے تمام تصورات کو ایک دوسرے سے الگ رکھ سکتے ہیں بلیرڈ کی ایک گیند کی حرکت ایک ایسا واقعہ ہے جو بلیرڈ کی دوسری گیند کی حرکت سے بالکل الگ ہے کوئی ایسی شے نہیں جسے ہم ایک لمحے میں موجود اور دوسرے لمحہ میں غیر موجود تصور نہ کر سکیں اس لئے کسی شے کے آغاز کو بے علت تصور کرنے میں کوئی تناقض واقع نہیں ہوتا پہلے فلاسفہ یا لبس۔ لوک کلارک اور ولف وغیرہ نے جو ثبوت پیش کئے ہیں وہ صرف بظاہر ثبوت معلوم ہوتے ہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر اصول تعلیل کی بنا ہماری وجدانی یا برہانی عقل ہو تو اس اساسی اصول سے ٹکر ہو جائیگی کیونکہ پھر یہ تسلیم کرنا پڑیگا کہ عقل ایسے مطلقاً نئے تصورات قائم کر سکتی ہے جو تجربے سے حاصل

نہیں کئے گئے لیکن سوال یہ ہے کہ آیا ربط تعلیل کی صحت کا مدار تجربے پر ہے
اس کا جواب یہ ہے کہ تجربے سے ہمیں صرف یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایک واقعہ
دوسرے واقعہ کے بعد آتا ہے لیکن ان متوالی واقعات کا باطنی لزوم جسے
ربط تعلیل کہتے ہیں تجربے میں کہیں نہیں ملتا نہ ظاہری تجربے میں اور نہ باطنی تجربے
میں ہیوم یہاں خاص طور پر بارکلے کے اس خیال کی تردید کر رہا ہے کہ ہمیں اپنے
ارادے کے شعور میں ایک قوت یا فعلیت کا احساس ہوتا ہے ایک جزئی
تجربے سے ہمیں تعلیل کا تصور حاصل نہیں ہو سکتا اور بہت سے جزئی تجربات
سے ہمیں صرف توالی یا یکے بعد دیگرے آنے کا علم ہو سکتا ہے جب ہم دو
مظاہر کو اکثر ایک دوسرے کے بعد آتے ہوئے دیکھتے ہیں تو ہم میں غیر ارادی
طور پر یہ توقع پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک کے ظہور پر دوسرا بھی ظاہر ہوگا لیکن
اس کا مدار محض عادت پر ہے اور اس سے ہمیں یہ حق حاصل نہیں ہوتا کہ ہم ماضی
سے مستقبل کے متعلق کوئی قطعی نتائج اخذ کر سکیں۔

کسی ایک ارتسام کی حد سے گزر جانے کے میلان اور تجربے سے ماورا
کسی شے کی توقع یا یقین کے متعلق ہیوم اس تجربے پر زور دیتا ہے کہ ہر شدید
ہیجان نفس یا تہیج تاثر میں یہ میلان ہوتا ہے کہ وہ دیر تک قائم رہے اور نئے
پیدا ہونے والے تصورات کو بھی متاثر کرے۔ اگر شعور کسی شے سے تہیج ہو گیا
ہو تو جب تک یہ تہیج باقی رہے۔ شعور کی ہر کیفیت معمول سے زیادہ بیدار
اور واضح ہو جاتی ہے۔ اسی سے ریاضیاتی تصورات کی تصوریت کی توجیہ ہوتی
ہے۔ دوسرا امر جس پر ہیوم زور دیتا ہے یہ ہے کہ تجربے سے اس بات کی بھی شہادت
ملتی ہے کہ ہمارے تصورات میں ایک دوسرے کے محرک ہونے کا میلان پایا
جاتا ہے یہ ایتلافی میلان ہر تصور میں موجود ہے یہ گویا ایک ہلکی سی قوت ہے
جو ایک تصور سے دوسرے تصور کی طرف لے جاتی ہے مماثلت ہم زمان
و ہم مکان ہونا اور علیت اس ایتلاف کی مختلف صورتیں ہیں ہمارے باطنی عالم
میں بھی ایک تجاذب محسوس ہوتا ہے جو باطنی عالم کے لئے ایسا ہی اہم ہے
جیسا کہ طبیعی تجاذب ظاہری عالم کے لئے اس کی ماہیت بھی کچھ اس سے کم

پُر اسرار نہیں اور اس کے اسباب انسانی فطرت کے نامعلوم خواص میں مضمر ہیں ہمارے تصورات کا اتحاد بھی ایسا ہی ناقابل فہم ہے جیسا کہ خارجی اشیا کا اتحاد۔ اس کا علم ہمیں صرف تجربے سے ہو سکتا ہے ہیوم کے نزدیک یہ ایتلافی اتحاد نہ صرف ناقابل فہم ہے بلکہ فی نفسہ متناقض بھی ہے اگر ہم اپنے ارتسامات اور تصورات کو الگ الگ وجود سمجھیں تو اصول اتحاد ان میں کہاں سے پیدا ہو جاتا ہے ہیوم اس کو اپنی عقل کے لئے ایک عقدۂ لاینحل سمجھتا ہے۔

لیکن تصورات کی توسیع اور ان کا ایتلاف دونوں یقینی امور ہیں ان کی مدد سے یہ سمجھ میں آجاتا ہے کہ کس طرح ایک شوخ ارتسام جو ہمیں اپنی شوخی کی وجہ سے حقیقت کا مظہر معلوم ہوتا ہے وہ اپنی شوخی اور اس کے ساتھ اندازِ حقیقت ان تصورات میں بھی منتقل کر دیتا ہے جن کو وہ ائتلاف سے ابھارتا ہے۔ جس کو ہم یقین کہتے ہیں وہ اس شوخی کے سوا کچھ نہیں جو اس طرح تصورات میں پیدا ہو جاتی ہے۔ یقین کسی نئے اور مخصوص ارتسام کا نتیجہ نہیں ہوتا جب کوئی تصور تاثر پر گہرا اثر کرتا ہے تو اس سے یقین پیدا ہو جاتا ہے ہم فطرتاً اس تصور کی طرف عبور کر جاتے ہیں جو کسی شوخ ارتسام کے ایتلاف سے پیدا ہو ذہن کی گرفت اس تصور پر غیر معمولی ہوتی ہے اور وہ معمول سے زیادہ واضح ہوتا ہے علاوہ ازیں صفات حسیّہ زمان و مکان اور جوہر کے تصورات سے اس کی شہادت ملتی ہے کہ شعور میں یہ فطری میلان ہے کہ اپنی باطنی کیفیتوں کو وہ خارجی مظاہر کا آئینہ سمجھتا ہے۔ اسی سے یہ سمجھ میں آسکتا ہے کہ ہم میں اشیا کے اندر ربط تعلیل کا یقین کس طرح پیدا ہو جاتا ہے حالانکہ اس کی ضرورت محض ہماری ذاتی اور طبعی ضرورت ہے اور ایک طرف تصور کے دوسرے تصور کی طرف عبور کرنے کے نفسیاتی میلان سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ لزوم یا ضرورت بھی اسی طرح نفسی چیز ہے جس طرح کہ صفات حسیّہ یا زمان و مکان کے تصورات جس کو ہم عقل کہتے ہیں وہ ہمارے اندر ایک مبہم سی جبلت ہے جو تجربات کی ترتیب و تکرار سے ہمارے اندر پیدا ہو جاتی ہے اس جبلت کا ماخذ یا

عادت کا اثر بھی ہمارے لئے ایسا ہی ناقابل فہم ہے جیسا کہ ہمارے شعور کے عناصر میں کسی قسم کا ربط۔ چونکہ وہ ذہنی فعلیت جس کے ذریعے سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ انھیں علتوں سے پھر وہی معلولات پیدا ہوں گے، عملی زندگی کے لئے بے حد ضروری ہے اس لئے فطرت نے اس کو عقل مذبذب کے حوالے نہیں کیا بلکہ ایک یقینی گو کسی قدر مبہم جبلت کے اندر رکھ دیا ہے جو تمام تنقید سے بالاتر ہے۔ اصول کے لئے فطرت بہت پختہ ہے۔

ادعائی فلسفہ کی مختلف صورتوں میں یہ یقین پایا جاتا تھا کہ عقل خالص کی مدد سے وہ ایسا سلسلۂ افکار قائم کر سکتی ہے جو محسوسات سے ماورا لے جائے لیکن ہیوم کے نزدیک صرف تخیل ہی ایک ایسا ملکہ ہے جو ایسی اشیا کی طرف رہنمائی کر سکتا ہے جو موجودہ ادراک کا معروض نہیں شعور سے ماوراخارجی دنیا کے وجود پر بھی ہم اسی وجہ سے یقین رکھتے ہیں اشیا کے قائم اور مسلسل وجود کا ہمیں کوئی تجربہ نہیں فقط تھوڑا سا تواتر اور ربط ہمارے تجربہ میں آتا ہے لیکن یہ ہمارے تخیل کے لئے کافی ہو جاتا ہے کیونکہ جس سمت میں اس کی فعلیت شروع ہو گئی ہے وہ اس سمت میں جاری رہتی ہے اور جتنا ربط و یکسانیت تخیل میں ممکن ہو سکتا ہے ذہن وہاں تک پہنچ جاتا ہے اور ہمارے مختلف ارتسامات کے مابین جو وقفے اور رکھاؤ بچے ہیں ان کو ہم اس مفروضے سے پر کر لیتے ہیں کہ اشیا مسلسل قائم رہتی ہیں۔ اسی اصول سے نفس یا انا کے تصور کی بھی توجیہ ہو سکتی ہے۔ جوہر کے تصور کے غیر صحیح ہونے کی طرف پہلے ایما ہو چکا ہے ہیوم کہتا ہے کہ ہمارے ارتسامات اور تصورات اس قسم کے جوہر کے سہارے کے بغیر بھی موجود ہو سکتے ہیں۔ اگر کوئی شخص جوہر روح کے اعتقاد کو ثابت کرنا چاہئے تو اس کو ایک ایسا ارتسام تلاش کرنا پڑیگا جس پر اس یقین کا انحصار ہو لیکن اس کو اس میں کامیابی نہیں ہوگی کیونکہ ہمارے تمام ارتسامات بدلتے رہتے ہیں۔ اگر ہم جوہر کے یہ مبہم معنی قرار دیں کہ جوہر وہ شئے ہے جو بذات خود قائم رہ سکے تو ہم اپنے ارتسامات اور تصورات ہی کو قائم بالذات ہستیاں سمجھ کر جواہر کیوں نہ قرار دے لیں۔

ہیوم خاص طور پر دینیاتی الٰہیین کو خبردار کرنا چاہتا ہے کہ اگر انھوں نے روح کو ایک ایسا جوہر قرار دیا جس میں ارتسامات اور تصورات بطور مخصوص حیثیات کے پائے جاتے ہیں تو اس سے خطرناک طور پر سپائنوزا کے فلسفہ کی تائید ہو جائیگی کیونکہ سپائنوزا کے نزدیک خدا کا اشیاء عالم سے اسی قسم کا تعلق ہے۔ لیکن اگر ہم جوہر روح کے تصور کو ترک بھی کر دیں اور صرف یہی دریافت کریں کہ ہمیں ایک ایسے انا کا تصور کہاں سے حاصل ہوتا ہے جو ہماری شخصی عینیت کا مظہر ہے، تو ہم بہت سی مشکلات میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ کوئی ارتسام یا تصور غیر متغیر اور مسلسل نہیں ہوتا ہم ہمیشہ ایک جزئی باطنی کیفیت سے آگاہ ہوتے ہیں اور انا کی کلیت کبھی ہمارے سامنے نہیں آتی جس عینیت سے ہم اپنے آپ کو منسوب کرتے ہیں اور باوجود تغیر حالات کے اپنے آپ کو ایک ہی سمجھتے ہیں، وہ اسی قسم کی ہے جس قسم کی حیثیت ہم خارجی اشیا کی طرف منسوب کرتے ہیں یہ اس سہولت کا نتیجہ ہے جس سے ہم ایک ارتسام یا تصور سے دوسرے کی طرف عبور کر جاتے ہیں اور اس آسانی کی وجہ سے اس ہمّے کو نظرانداز کر دیتے ہیں کہ ایک عنصر کس طرح اپنے سے مختلف عنصر میں منتقل ہو جاتا ہے۔

ہیوم کو مسائل کے پیدا کرنے میں ید طولی حاصل ہے اس میں یہ قابلیت ہے جو بہت کم لوگوں میں ہوتی ہے کہ ایک تصور یا اضافت پر اس انداز سے غور کرے کہ اس کے سمجھنے میں جو مشکلات پنہاں ہیں وہ اچھی طرح سے معلوم ہو جائیں۔ اپنی قوت فکر کی وجہ سے اس کو اس امر میں کامیابی ہوئی کہ اس اساسی تصور کو نمایاں کر دے جو انسان کے تمام عمل اور علم اور تخیل اور مذہب کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ اس نے ثابت کر دیا کہ عظیم الشان تعمیرات فکر کا زمانہ گذر جانے پر بھی فلسفے کے لئے بہت سے حل طلب مسائل باقی ہیں۔ ہیوم کے مفہوم کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ہمیں اس کا رسالۂ فطرت انسانی دیکھنا چاہیئے۔ مضامین میں اس کی تحقیق تعلیل تک محدود ہے اور جس دقتِ نظر اور استقلال سے اس نے تعلیل کے اصول واصلہ کا ریاضیات اور انا کے تصور میں امتحان کیا ہے اور جو طریقہ اس نے استعمال کیا ہے خصوصاً ہر جگہ

قانون توسیع تصور کلا اطلاق؛ یہ سب باتیں مختصر اور مبدّل صورت میں ہمارے لئے کچھ زیادہ حکمت آموز نہیں ہوتیں۔ اگرچہ اس نے اس اصول و اصلہ کو ناقابل فہم ثابت کیا ہے تاہم وہ اس کی فعلیت کا قائل ہے اول تو یہ کہ ہم میں صرف جزئی اشیاء ہی کے تصورات نہیں بلکہ ان کی اضافات مثلاً زمان و مکان مماثلت اور مخالفت وغیرہ کے تصورات بھی پائے جاتے ہیں دوسرے یہ کہ وہ ائتلاف تصورات کی واقعیت کو تسلیم کرتا ہے اور تیسرے یہ کہ وہ تخیل کے اس میلان پر زور دیتا ہے کہ وہ اپنے اندر حقیقی ادراکات اور تصورات سے بہت زیادہ وسعت پیدا کر سکتا ہے اور یہ میلان وہی ہے جو شعور کے اندر بھی پایا جاتا ہے کہ اختلاف کیفیات کے باوجود وہ اپنی عینیت کو قائم رکھتا ہے۔ لیکن ہیوم کے یہ تمام خیالات اس کے اس اساسی خیال کے خلاف پڑتے ہیں جو اس کے فکر کی آخری سرحد ہے کہ محسوسات اور تصورات باہم مطلقاً ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں اس کی بجائے غالباً یہ خیال زیادہ صحیح ہوتا کہ ہمارے عناصر فکر کا اتحاد نہیں بلکہ اختلاف ناقابل فہم ہے کیونکہ خود سمجھنے کے معنی متحد کرنا اور ربط معلوم کرنا ہے۔

اخلاقیات

ہیوم کے رسالہ کا دوسرا حصہ تاثرات کے متعلق ہے تاریخ نفسیات کے لئے یہ حصہ اہم تر ہے ہم یہاں اخلاقیات کی تمہید کی حیثیت سے اس پر غور کریں گے جو اس کی تصنیف کے تیسرے حصے میں ہے جسے ہیوم نے بعد میں ملخص کر کے الگ چھاپ دیا اور اس کا نام 'Enquiry Concerning the Principles of Morals' اصول اخلاق کی تحقیق) رکھا، تاثر کی نفسیاتی ماہیت کے متعلق سپائینوزا اس کا پیشرو ہے اور ہیوم غالباً اس سے متاثر بھی ہو گو اس کا بیان سپائینوزا سے زیادہ مبنی اور مفصل ہے دونوں کے نظریات کا مدار اس پر ہے کہ تاثرات کے ارتقا کے لئے تصورات اور ان کے ائتلافات کی کیا

اہمیت ہے ہیوم یہ بتاتا ہے کہ اشیا کے تصورات کے ائتلاف سے ان سے متعلقہ تاثرات بھی موتلف ہو جاتے ہیں لیکن اس سوال کے متعلق کہ آیا تاثرات میں ائتلاف براہ راست ہوتا ہے اس کا بیان مذبذب ہے اور عام طور سے وہ یہ سمجھتا ہے کہ تاثرات میں بھی دوسرے تاثرات کے احیا کا وہی میلان پایا جاتا ہے۔ جو تصورات میں دوسرے تصورات کے متعلق ہے اگرچہ کہیں کہیں وہ یہ تعلیم بھی دیتا ہے کہ تصورات کے ائتلاف کے بغیر تاثرات میں کوئی ائتلاف پیدا نہیں ہو سکتا۔ اس تذبذب کی وجہ غالباً اس امر کا علم ہے کہ تاثر ان کیفیات میں کبھی مطلقاً منفعل نہیں ہوتا۔ ہیوم اس سے پوری طرح واقف تھا جیسا کہ اس کے نظریہ توسیع سے معلوم ہو سکتا ہے جو اس کے نظریۂ علم کے لئے اس قدر اہم ہے۔ نفسیات پر اس کے اس حقیقت پر زور دینے کا بہت اثر ہوا کہ عقل خالص سے نہیں بلکہ تاثر سے اعمال ارادی ممکن ہوتے ہیں۔ وہ اس امر کی طرف توجہ دلاتا ہے کہ ارتسامات اور تصورات کی تصدیق آسان تر ہے بہ نسبت جذبات اور میلانات کے جب کہ ان میں کوئی شدت نہ پائی جائے اس وجہ سے ہم ارادے کی ابتدائی کیفیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس طرح ارادہ صرف تاثر ہی سے پیدا ہوتا ہے اور عقل سے پیدا نہیں ہوتا اسی طرح ایک تاثر ہی دوسرے تاثر کو روک سکتا اور عمل کو مانع ہو سکتا ہے۔ اس امر میں وہ ایک ایسے نفسیاتی اصول کے متعلق سپائینوزا سے متفق ہے جس کو اس کی وسعت اطلاق کے باوجود اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ تاثر ایک اصلی اور بلاواسطہ کیفیت ہے لیکن عقل اپنا اظہار تفکر اور تقابل سے کرتی ہے اور وہ تاثر پر اس حد تک اثر کر سکتی ہے جس حد تک کہ وہ ان تصورات کا امتحان کر سکتی ہے جو تاثر کے ساتھ وابستہ ہیں یہ ہیوم کی نفسیات کا نقص کہ وہ تاثر اور فطری جبلتوں کے تعلق کو واضح نہیں کرتا اس معاملے میں شافٹسبری کو زیادہ بصیرت حاصل تھی ہیوم میں یہ میلان پایا جاتا ہے کہ وہ جبلتوں کو محض ثانوی حقائق قرار دے جس کی ایک مثال یہ ہے کہ اپنے نظریۂ علم میں وہ تعلیلی جبلت کی توجیہ عادت سے کرتا ہے اس کی تجربیت اس امر میں اس کے خیال کو محدود کر دیتی ہے۔ اس کی تاریخی تصانیف میں بھی یہی انداز خیال

پایا جاتا ہے اسی لئے اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ اپنے تاریخ میں اقوام کی نقلی خصوصیات کا لحاظ نہیں کرتا۔

ہیوم کی اخلاقیات کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کہ تاثر اور عقل کے باہمی رشتہ کا نفسیاتی امتحان کیا جائے کیونکہ اس پر اس سوال کے جواب کا انحصار ہے کہ اخلاق کا مدار عقل پر ہے یا تاثر پر عقل امور واقعی یا ان کی نسبتوں کی تحقیق کرتی ہے لیکن اخلاقی حکم اس وقت تک پیدا نہیں ہوتا جب تک کسی عمل کے تصور سے کوئی تاثر پیدا نہ ہو بعد اس کے کہ اس عمل سے متعلق تمام علائق اور امور واضح ہو جائیں ہم کسی شئے کو اسی وقت اچھا یا برا کہتے ہیں جبکہ ہمارے اندر اس کی نسبت کوئی تاثر پیدا ہو لہذا اچھا یا برا ہونے کے اخلاقی صفات صرف تاثر پذیر ہستیوں کے نقطۂ نظر سے ہی درست ہو سکتے ہیں ٹھیک ایسے ہی جیسے صفات حسیہ صرف محسوس کرنے والی ہستیوں ہی کے لئے صحیح ہو سکتے ہیں تاہم اس سے ان صفات کی اہمیت میں کوئی فرق نہیں آتا ہم عملاً اسی تیقن سے اخلاقی حکم لگاتے ہیں جس تیقن سے ہم صفات حسیہ کو حقیقی سمجھتے ہیں حالانکہ خارجی حقیقی اور سرمدی اضافات کا نہ یہ مظہر ہے اور نہ وہ ہیوم جو اس مسئلے میں بھی سپائنوزا سے متفق ہے ان فلاسفہ اخلاق سے کامل طور پر اختلاف رائے رکھتا ہے جو اخلاق کو خالص عقل سے اخذ کرتے ہیں اور جو اخلاقی اصول کو سرمدی حقائق سمجھتے ہیں (لوک کے زمانے کے بعد بھی کلارک اور پرائس نے بھی یہی خیالات پیش کئے جیسے کڈورتھ نے ہابس کے خلاف پیش کئے تھے)۔

دوسرا سوال یہ ہے کہ اخلاق کس تاثر سے پیدا ہوتا ہے تمام اعمال اور صفات میں جو اخلاقاً قابل تعریف شمار ہوتے ہیں یہ بات مشترک طور پر پائی جاتی ہے کہ بالواسطہ یا بلا واسطہ یا وہ فاعل کے لئے مفید ہوتے ہیں یا دوسرے لوگوں کے لئے تمام تعلیم اور تقلید سے الگ ہو کر بھی اعمال کی اس خصوصیت کو ہم قابل ستائش سمجھتے ہیں اور دل سے اس کو اچھا جانتے ہیں چونکہ ہم ایسے اعمال کی بھی تعریف کرتے ہیں جن سے خود ہم کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا اس لئے اس ستائش کی تہ میں جو تاثر ہے وہ انانیتی نہیں ہو سکتا جو شخص اخلاقی حکم لگاتا ہے

وہ اپنے ذاتی نقطۂ نظر کو ترک کر کے ایسا نقطۂ نظر اختیار کرتا ہے جو سب کے لئے مشترک ہے اگر ہم اعمال پر محض خود غرضی ہی سے حکم لگایا کریں تو ہم کسی عمل کی قدر و قیمت کا کوئی عام اور مشترک اندازہ نہ کر سکیں اگر عدل کو انسان شروع میں اسی لئے ایک فضیلت سمجھتا ہو کہ ہر فرد کو امن اور حفاظت کی ضرورت ہے لیکن انسان کو عام حقوق کی حفاظت میں جو دلچسپی ہے اس کی توجیہ صرف اسی امر سے ہو سکتی ہے کہ عام حیات انسانی کے قیام کے ساتھ اس کو ہمدردی ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ جس وجہ سے شروع میں کسی عمل کو نیک کہا گیا ہے بعد میں بھی اسی بنا پر ہم اس کو حکم لگائیں اخلاق کی حقیقی بنیاد ہمدردی ہے ایسی نیکیاں جن سے صرف فاعل ہی کو فائدہ پہنچتا ہے مثلاً ذاتی معاملات میں دور اندیشی ان کو اچھا سمجھنے کی توجیہ بھی بہترین طور پر ہمدردی ہی سے ہو سکتی ہے ہمدردی کی توجیہ ہیوم اپنے نظریۂ علم کے اساسی اصول کے مطابق کرتا ہے جب ہم دوسرے لوگوں کے لطف یا رنج کی علتوں کا ایک واضح تصور قائم کرتے ہیں تو ہم میں بھی لطف یا رنج کا ایک تیز تاثر پیدا ہوتا ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ کسی شوخ ارتسام کے ساتھ تعلق رکھنے کی وجہ سے ایک تصور میں بھی میلان پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ ایک ارتسام میں تبدیل ہو جائے ہیوم کی اخلاقیات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ دماغ صحیح اور دل گرم کا مالک ہے ہم کو اس سے یہ توقع نہیں رکھنی چاہئے۔ کہ نازک اخلاقی کیفیتوں اور باطنی اختلافات کی کوئی توجیہ وہ ہمارے سامنے پیش کر سکتا ہے وہ کوئی اس قسم کی کوشش بھی نہیں کرتا جیسی کہ بچسن نے کی کہ ایک دلچسپ طریقے سے ہمدردی میں سے فرض کے احساس کو اخذ کرے اخلاقی زندگی کے دوران ارتقا میں جو ظاہری اور باطنی متخالفات پیش آسکتے ہیں ہیوم ان کی طرف کچھ توجہ نہیں کرتا لیکن اس کو کامل اور واضح طور پر اس امر کا یقین ہے کہ اخلاق کا مدار انسانی فطرت پر ہے اور اس نے اس حقیقت کی طرف توجہ دلائی ہے جو اپنے نتائج کے لحاظ سے نہایت اہم ہے۔ کہ کسی صفت سیرت یا رسم و رواج کے ارتقا کا پہلا محرک اس محرک سے مختلف ہو سکتا ہے جس کی وجہ سے بعد میں

ہم اس کو قابل قدر سمجھتے ہیں ہیوم کو اکثر متشکک لیکن اس کے فلسفہ اخلاق کے لحاظ سے یقیناً یہ لقب اس کے لئے درست نہیں اس نے خاص تحقیق سے اخلاق کے متعلق ان اعتراضات کا جواب دیا ہے، جو اس وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کہ مختلف زمانوں میں اور مختلف اقوام میں رسم و رواج آداب و اطوار اور اخلاقی تصورات باہم متناقض ہوتے ہیں ان کے جواب میں وہ یہ کہتا ہے کہ ان متناقضات کو نہ سمجھ سکنا ایسا ہی ہے جیسا کہ کسی کو اس امر کے سمجھنے میں مشکل ہو کہ دریائے رائن شمال کی طرف بہتا ہے اور رون جنوب کی طرف دونوں دریا مختلف سمتوں میں بہتے ہیں لیکن دونوں ایک ہی قانون تجاذب پر چلتے ہیں زمین کے ڈھلوان کے لحاظ سے ایک اس طرف بہتا ہے اور ایک اس طرف اس وجہ سے کہ مختلف حالات میں لوگ مختلف نتیجوں پر پہنچتے ہیں یہ سمجھ لینا ایک غلطی ہے کہ وہ ایک ہی اصول پر کاربند ہیں جس شئے کو کبھی انسان نے نیک یا بد کہا ہے اس کو بالواسطہ یا بلاواسطہ مفید یا مضر سمجھ کر کہا ہے۔ اختلاف حالات یا اختلاف رائے سے اصول باطل نہیں ہو جاتا۔

ہیوم معاشیات میں آدم سمتھ کا ایک زبردست پیشرو ہے اپنی معاشیاتی تصانیف میں اس نے اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ جبلت اکتساب کو بیدار کیا جائے گو کسی شخص کو زبردستی سے ہنرمند مزدور نہیں بنا سکتے جب تک کہ نئی ضروریات پیدا نہ ہوں ترقی کی خواہش وجود میں نہیں آسکتی اگر زمین کی قلیل ترین پیداوار پر انسان قانع ہو جائے اور کوئی نئی ضرورتیں پیدا نہ کریں تو زمین کی کبھی بہترین طریقے پر کاشت نہیں ہوگی کاشتکاری صرف صنعت و تجارت کے ساتھ ترقی کر سکتی ہے اور جماعت کے طبقۂ وسطیٰ کو جو جمہوری حریت کا بہترین اور نہایت یقینی سہارا ہے اسی سے فروغ حاصل ہوتا ہے لیکن ہیوم نے بھی اپنے دوست اور رقیب آدم سمتھ کی طرح اس مسئلہ پر غور نہیں کیا کہ جبلت کسبی اور ہمدردی میں کس قسم کا تعلق ہے۔ معلوم ہوتا ہے کہ دونوں نے یہ فرض کر لیا کہ ان دو مختلف محرکات کے نتائج باہم متوافق ہوتے ہیں۔

فلسفۂ مذہب

مسئلۂ مذہب کے متعلق ہیوم کا خاص کارنامہ یہ ہے کہ اس نے یہ بیّن تمیز قائم کی کہ عقل کے ذریعے سے مذہب کی تاسیس کا امکان اس سوال سے الگ ہے کہ انسانی فطرت سے مذہب کسطرح پیدا ہوا۔ معقولیت اور ماخذ کا فرق اس کے نظریۂ علم اور اخلاقیات میں بھی پایا جاتا ہے پہلے سوال پر Dologues on National Religion فطری مذہب پر مکالمات میں اور دوسرے سوال پر National History of Religion مذہب کی فطری تاریخ میں بحث کی ہے مذہب کی تاریخی حیثیت کی ہیوم یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ انسان میں محض عقل کے تقاضے سے خدا میں یقین پیدا نہیں ہو سکتا

جو چیز مفکر کے لئے سنگ لغزش ہے، یعنی فطرت کا شر اور اسکی بد نظمی،
وہی سادہ انسان کے لئے محرک ایمان ہے۔ ایمان ان تاثرات کا نتیجہ ہے
جو دوران حیات میں پیدا ہوتے ہیں امید و بیم تذبذب امور کا غیر یقینی ہونا
نامعلوم کا خوف، یہ سب چیزیں ایمان بالغیب کی محرک ہیں اور ان کے ساتھ
ساتھ مذہب اس میلان سے بھی پیدا ہوتا ہے کہ تمام دیگر ہستیوں کو انسانوں
پر قیاس کیا جائے تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ توحید نہیں بلکہ تکثیر انسان کا
ابتدائی مذہب ہے اور ارتقا کی فطری روش بھی یہی ہے۔ شعور بتدریج ادنیٰ
سے اعلےٰ مدارج کی طرف ترقی کرتا ہے، اور کچھ خوف سے اور کچھ جوش سے
طبیعت میں جو ہیجان پیدا ہوتا ہے اس سے تخیل کے معروض میں عظمت
پیدا ہوتی جاتی ہے اور انسان اپنے تصور میں اس کے کمال اور شرف
میں اضافہ کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ اس خیال پر جا پہنچتا ہے کہ ایک
لامحدود اور ناقابل فہم خدا موجود ہے۔ جس طرح تخیل سے ریاضیاتی اصول
اور اصول تعلیل کی تعمیر ہوتی ہے اسی طرح مذہبی تاثر میں بھی تصوریت کا
عمل ہوتا ہے۔ تکثیر سے توحید کی طرف عبور خالص عقلی محرکات کی وجہ سے نہیں
ہوتا تاہم تاثر سے انسان اس نتیجے پر پہنچتا ہے جس پر کہ وہ عقلی غور و فکر سے
پہنچتا، یہ کہ خدا صرف ایک ہوسکتا ہے تاریخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس
بلند نقطۂ نظر پر پہنچنے کے بعد انسان میں ایک ردّ عمل واقع ہوتا ہے اور اس
کی ضرورت محسوس ہونے لگتی ہے کہ اس خالص روحانی اور لامحدود خدا
اور کائنات کے درمیان اور ہستیاں بطور واسطہ تسلیم کی جائیں ان دو متخالف
تصورات کے درمیان انسان پس و پیش کرتا رہتا ہے کہ خدا سبحان اور
لامحدود ہستی ہے اور دوسری طرف یہ کہ وہ محدود اور قابل ادراک ہے
مذہب کے متعلق ہیوم اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اس کی ماہیت متناقض میلانات
اور صفات پر مشتمل ہے بلند نظری اور سوقیت یقین اور شک، پاکیزگی اور
بد اخلاقی عظمت اور نفرت آمیز ہیبت کی ایک عجیب آمیزش اسکے اندر پائی جاتی ہے
مذہب کے ناقابل فہم ہونے اور مذاہب کے مناقشات سے پریشان ہوکر

ہیوم فلسفے کی خاموش، اگرچہ کسی قدر دھندلی فضا میں زندگی بسر کرنے کو ترجیح دیتا ہے۔ معجزات کے مضمون میں وہ خاص طور پر فوق الفطرت مظاہر پر بحث کرتا ہے اس امر میں اس کی خاص رائے یہ ہے کہ "کوئی شہادت معجزے کے ثبوت کے لئے کافی نہیں جب تک کہ وہ اس قسم کی نہ ہو کہ اس کا جھوٹ ہونا اس معجزے سے بھی زیادہ ناقابل یقین ہو۔" اس کا خیال یہ ہے کہ اس قسم کی شہادت سے کبھی کسی معجزے کا ثبوت نہیں ملا۔

اس بات کا معلوم کرنا مشکل ہے کہ مذہب کی صداقت کی نسبت ہیوم کا نقطۂ نظر حقیقت میں کیا ہے کیونکہ اس مسئلہ کی بحث کو اس نے مکالمے کی صورت میں پیش کیا ہے اس نے تین مختلف نقطۂ نظر پیش کئے ہیں۔ ڈیمیا Demea ایک قسم کی متصوفانہ راسخ الاعتقادی کا نمائندہ ہے جس کا مدار کچھ تو عقل کی اولیات پر ہے اور کچھ تاثر کے اصول پر۔ کلینتھیس Cleanthes بے وحی عقلیتی توحید کا قائل ہے جس کا انحصار زیادہ تر فطرت کی مقصدیت پر ہے۔ فائلو Philo کبھی متشکک ہو جاتا ہے اور کبھی اہل فطرت۔ اس میں تو کوئی شک نہیں کہ ڈیمیا ہیوم کے اپنے نقطۂ نظر کی نمائندگی نہیں کرتا کلینتھیس اس مکالمے کا بطل اور اس کی مرکزی شخصیت ہے جیسا کہ اس نے خود اقرار کیا ہے۔ لیکن یہ صاف ظاہر ہے اور ہیوم نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے کہ فائلو کے خیالات اس کو سب سے زیادہ دلچسپ معلوم ہوتے ہیں اگرچہ انجام کار وہ ان کو ترک کرنے پر مجبور رہا۔ بلاشبہ فائلو کا نقطۂ نظر ہیوم سے قریب ترین ہے فائلو کے خاص خیالات مفصلۂ ذیل ہیں:۔ اگر ہم ان اہم اور مشکل مسائل کی نسبت اپنی لاعلمی کا اعتراف کریں تو کون ہم کو مورد الزام ٹھہرائیگا؟ یہ مسائل ہمکو تجربے سے بہت دور لیجاتے ہیں اور ہر نظام فکر دوسرے کا مخالف ہے فائلو نے ان دلائل پر بہت سے اعتراضات کئے ہیں جو کلینتھیس فطرت کے نظم اور اس کی مقصدیت سے خدا کے وجود کی شہادت میں پیش کرتا ہے (۱) کائنات کے نظم ومقصدیت کی علت کائنات سے باہر کیوں تلاش کی جائے؟ ہو سکتا ہے کہ خود

کائنات کے اندر ہی ایسی قوتیں موجود ہوں جن کے ذریعے سے کثیر تبدیلیوں
اور عارضی موافقتوں کے بعد ترتیب اور موزونیت پیدا ہو جائے۔ جس طرح
فنون میں بہت سی کوششوں کے بعد کمال حاصل ہوتا ہے اسی طرح شاید
یکے بعد دیگرے کائنات میں متعدد نظامات پیدا ہوئے ہوں بیشتر اس کے
کہ موجودہ نظام قائم ہوا ہو جس کے اندر مستقل وجود کے لئے بہترین اسباب
یکجا ہو گئے ہیں۔ (۲) تجربہ ہم کو یہ بتاتا ہے کہ نفس اور فکر محدود مظاہر ہیں
ہم کو کیا حق حاصل ہے کہ ہم کائنات کی کلیت کی اس کے ایک جزو سے توجیہ
کریں کائنات کی ہر شئے کی طرح خود فکر بھی توجیہ کا محتاج ہے ہمارے اس
کو علت اولےٰ اور علت غائی قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ہم اس سے تسکین
حاصل کرنا چاہتے ہیں کہ اشیا کے اندر ہماری فطرت کا جوہر موجود ہے جس طرح
کہ بادلوں میں ہم کو انسانی شکلیں نظر آتی ہیں (۳) کیا کائنات کا بحیثیت مجموعی
کوئی مخصوص مسئلہ ہو سکتا ہے جب ہم انفرادی اجزا اور مظاہر کی توجیہ کرلیں تو مجموعی
طور پر ان تمام اجزا کے ماخذ کا کوئی الگ مسئلہ نہیں ہو سکتا مجموعی طور پر اسکی کلیت کا تصور ہمارے
شعور کی ایک خود ساختہ چیز ہے (۴) تجربہ ہمارے سامنے جس عالم کو پیش کرتا ہے وہ نقص
رنج اور احتیاج سے لبریز ہے ہم یقیناً اس ناقص معلول سے کسی کامل علت کا انتاج نہیں
نہیں کر سکتے اپنے ایک مضمون میں جس کا عنوان "خدا اور حیات عاقبت" ہے ہیوم
مفصلہ ذیل محتمل الضدین قیاس پیش کرتا ہے۔ اگر اس دنیا میں عدل پایا جاتا ہے
تو ہمیں کسی اور دنیا کے تلاش کرنے کی ضرورت نہیں اور اگر اس دنیا میں عدل
نہیں ہے تو ہم کیسے مان سکتے ہیں کہ اس کو خدا نے پیدا کیا ہے۔ فائلو کو ان اعتراضات
سے خدا کی ہستی کا انکار مقصود نہیں۔ وہ صرف اس کے خلاف احتجاج کرتا ہے
کہ خدا کو انسان سے اس قدر مشابہ خیال کیا جائے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر
بغور دیکھا جائے تو آخر میں قائلین خدا اور منکرین خدا، اور عائیں اور متشککین
میں کچھ زیادہ فرق معلوم نہیں ہوتا۔ قائل خدا یہ تسلیم کرتا ہے کہ نفس الٰہی
نفس انسانی سے بے حد مختلف ہے اور دوسری طرف منکر خدا یہ تسلیم کرتا
ہے کہ کائنات کی حکمراں قوت نفس انسانی سے کسی قدر مشابہ ہے۔ اور عائی

اقرار کرتا ہے کہ اس کے نقطۂ نظر میں بڑی مشکلات پنہاں ہیں اور تشکک دوسری طرف یہ کہتا ہے کہ مشکلات کے باوجود ہم محض تشکک کی حالت میں قائم نہیں رہ سکتے۔ اس سے سبق یہ حاصل ہوتا ہے کہ کسی قسم کے بے دلیل اعتقادات اپنے ہم جنسوں سے فطری محبت اور عدل کے جذبے کو فنا نہیں کر سکتے۔

مذہب کے مسئلہ کی تحقیق میں ہیوم کی بحث سے بہت ترقی ہوئی۔ انتقاد عقل خالص، میں کانٹ کی تنقید دینیات کے دوش بدوش ہیوم کے مکالمات ایک دوامی پذیر یادگار ہیں آج تک ان تصانیف کی کوئی حقیقی تردید شائع نہیں ہوئی۔ تاہم مذہب کے نفسیاتی پہلو کی جامع تحقیق کے لئے اس سے زیادہ گہرائی اور باطنیت درکار ہے بہ نسبت کہ ہیوم کے مزاج خنک سے متوقع ہو سکتی ہے۔ علاوہ ازیں جتنا مواد اس کو مل سکتا تھا وہ مذہب کے تاریخی مطالعہ کے لئے ناکافی تھا۔ باوجود ان خامیوں کے ان دو شعبوں میں اس نے ایسے افکار پیدا کئے جن کو بعد کی تحقیق نے ترقی دی اس کے سلیم تجربی طریقہ کی وجہ سے اس کی تحقیق میں ایک دوامی قدر و قیمت پیدا ہو گئی ہے جدید ایجابیت Positior·· e Vism کا وہ اہم ترین پیشرو ہے۔

باب ششم

انگلستان میں ہیوم کے تابعین اور ناقدین

اٹھارھویں صدی میں انگلستان کے فلسفیانہ تفکر کا ارتقا ہیوم کے فلسفے میں معراج کمال تک پہنچ گیا۔ بیکن اور ہابس اور خاص طور پر لوک کے نظریات سے انتہائی نتائج اخذ کر لئے گئے۔ جس جادۂ فکر کو اختیار کیا گیا تھا کئی عظیم الشان مفکرین یکے بعد دیگرے مسلسل اس پر گام فرسائی کرکے اس کی منزل تک آپہونچے۔ اب مزید ارتقا اسی طرح ممکن ہو سکتا تھا کہ کوئی مطلقاً جدید نقطۂ نظر اختیار کیا جائے ایسا نقطۂ نظر انگریزی فلسفہ کی افق سے ماورا تھا لازم تھا کہ وہ کہیں خارج سے آئے چنانچہ ایسا ہی ہوا۔ ہیوم کے ابعاد بہت سی اہم تصانیف شایع ہوئیں جن میں سے بعض میں اس کے خیالات کی تائید وتکمیل اور بعض میں اس کی تعلیم کی تردید اور اس کے خلاف ایک رد عمل ہے لیکن کسی نے انگلستان میں ہیوم کے بعد تحقیق مسائل میں کوئی خاص اضافہ نہیں کیا اور نہ کوئی نئی راہ نکالی تب سے لے کر ہمارے زمانے تک انگلستان میں فلسفیانہ تحقیق کے لحاظ سے ایک طویل وقفہ نظر آتا ہے۔

آدم سمتھ

اخلاقیات اور معاشیات میں ہیوم کے کام کو اس کے ایک دوست آدم سمتھ نے آزادانہ طور پر جاری رکھا آدم سمتھ

۱۷۲۳ء میں سکوٹلینڈ میں کرک کالڈی کے مقام پر پیدا ہوا شروع میں اس نے گلاسگو میں تعلیم پائی جہاں وہ ہچیسن کے درسوں میں شریک ہوتا اور اس کی داد دیتا رہا اس کے بعد وہ اوکسفورڈ چلا گیا۔ بعد میں اس نے اپنی معاشیات کی مشہور تصنیف میں جو کچھ انگریزی یونیورسٹیوں کے متعلق لکھا اگر اس سے اندازہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ اوکسفورڈ کی زندگی اس کی طبیعت کے موافق ثابت نہ ہوئی۔ لارڈ بروم نے اپنی کتاب Lives of Philosophers of the time of George III جورج سوم کے عہد کے فلاسفہ کی سوانح حیات، میں سمتھ کا ایک تلخ تجربہ بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ یونیورسٹی کے ارباب حل وعقد کس قدر تنگ نظر تھے۔ ہیوم کا رسالہ جس کا وہ اس زمانے میں مطالعہ کر رہا تھا ضبط کر لیا گیا اور ایسی کتاب پڑھنے کے بارے میں اس کو سرزنش کی گئی۔ اس سے انگلستان کے سب سے بڑے مرکز علوم کی ایک خصوصیت واضح ہوتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ ہیوم اور اس کی تصانیف کے متعلق وہاں کے علما کی کیا رائے تھی اس سے پہلے وہاں ہابس اور لوک کے ساتھ یہی سلوک ہو چکا تھا۔ ۱۷۵۱ء سے لے کر کئی برس تک سمتھ گلاسگو میں بحیثیت پروفیسر کام کرتا رہا۔ اس کے فلسفۂ اخلاق کے نصاب کے چار حصے تھے۔ فطری دینیات، اخلاقیات، فطری حق (لائنسکیو کے تاریخی طریقے کی پیروی میں) اور معاشیات۔ صرف دوسرا اور چوتھا حصہ الگ تصنیف کے طور پر شائع ہوئے۔ اس کی فطری دینیات کے متعلق ہمیں بس اتنا ہی علم ہے جتنا کہ اس کے مضامین سے اخذ ہو سکتا ہے۔ مذہب کے متعلق وہ ہیوم کے مقابلے میں زیادہ قدامت پسند تھا ان کی باہمی نسبت اس مسئلے میں کچھ ویسی ہی تھی جیسی کہ ہیوم کے مکالمے میں کلینتھیس اور فائلو کی۔ اس کے ایک سامع کے بیان کے مطابق جس کا ڈگلس سٹوارٹ نے حوالہ دیا ہے Account of the Life and Writings of Dr. Smith P. XII وہ زیادہ تر یہ بتاتا تھا کہ معاشی اور صنعتی ترقی کے اثر سے جمہوری اور ذاتی حقوق کا ارتقا کس طرح ہوا ہے اسی طرح اس کی اخلاقیات اور معاشیات کی تصانیف سے بھی پتہ چلتا ہے

کہ وہ کس سرگرمی سے، اصول پر روشنی ڈالنے کے لئے حقیقی تاریخی حالات کا مطالعہ کرتا تھا۔ بکل Buckle نے اپنی کتاب تاریخ تہذیب انگلشیہ، میں آدم سمتھ کی خصوصیات کو عمدہ طریقے سے بیان کیا ہے لیکن اس کی یہ رائے بالکل ایکطرفہ ہے کہ آدم سمتھ کا طریقہ خالص استخراجی تھا۔ ابتدائے نطق اور تاریخ ہیئت کے متعلق اس کی تصانیف بہت دلچسپ ہیں جن سے اس کے تاریخی احساس کی بھی شہادت ملتی ہے اپنی کتاب اخلاقی جذبات کے نظریہ کے شایع ہونے (۱۷۵۹ء) کے کچھ سال بعد وہ یونیورسٹی سے الگ ہو گیا اور کئی برس تک فرانس میں رہا جہاں پر معاشیات کے مطالعہ کے لئے کوسنے ٹرگوٹ اور نیکر Quesnay, Turgot Necker سے اس کی ملاقات اہمیت سے خالی نہیں تھی۔ انگلستان واپس آکر وہ دس سال تک اپنی جنم بھوم کرک کالڈی میں رہا۔ یہاں پر اس نے وہ کتاب تصنیف کی جو سب سے زیادہ اس کی شہرت کا باعث ہوئی کیونکہ یہی کتاب علمی معاشیات کی ابتدا شمار ہوتی ہے۔ Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations 1776 ثروت اقوام کی ماہیت اور علل کی نسبت تحقیق، عمر کے آخری سال اس نے اڈنبرا میں چنگی کے محکمہ کی ملازمت میں گزارے اور وہیں پر ۱۷۹۰ء میں وفات پائی۔

یہ عجیب بات ہے کہ وہ دو تصنیفیں جن پر آدم سمتھ کی شہرت کا مدار ہے متخالف اصول پر مبنی ہیں۔ اس کی معاشیات کی اساس اصول جلب ہے اور اس کی اخلاقیات کی بنیاد ہمدردی ہے۔

بکل کی رائے یہ ہے کہ سمتھ نے فطرت انسانی کے دو میلانات مجرد صورت میں پیش کئے تا کہ وضاحت سے استخراجی طرز استدلال پر براہین قائم کر سکے۔ لیکن اس کے خلاف یہ کہہ سکتے ہیں کہ ان دو تصانیف کا تخالف گو مختلف امتیازی خصوصیات کا مظہر ہے، لیکن مطلق نہیں۔ علاوہ ازیں سمتھ کا اسلوب استدلال خالص استخراجی نہیں۔ اس سوال کا ہمارے پاس کوئی جواب نہیں کہ سمتھ خود ان دو تصانیف کے باہمی تعلق کی نسبت کیا رائے رکھتا تھا فطرت انسانی کے ان دو مختلف میلانات کے متعلق اس نے کوئی نفسیاتی اور

تاریخی تحقیقات نہیں کی اکثر اوقات اس امر کو نظر انداز کر دینے کی وجہ سے اس کے ساتھ ناانصافی برتی گئی ہے کہ وہ صرف ثروت اقوام ہی کی کتاب کا مصنف نہیں ہے بلکہ اخلاقی جذبات کی کتاب کا بھی مصنف ہے۔

اخلاقیات میں سمتھ نے اس پر بہت زور دیا ہے کہ اخلاقی تاثر اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب انسان دوسرے انسانوں کی جماعت میں رہتا ہے دوسروں کے اشاروں اور طریقوں کی نقل اپنے آپ کو دوسروں کی جگہ پر رکھ کر دیکھنا ان کے احساسات میں شریک ہونا یہ سب باتیں بطور جبلت فطری محسوس ہونے لگتی ہیں۔ یہ ایک غیر ارادی میلان ہے جس کو کوئی نہایت خود غرض شخص بھی دبا نہیں سکتا۔ دوسرے اشخاص کے تاثرات اور اعمال کے علل معلولات کے تصورات سے یہ جبلی ہمدردی زیادہ متعین صورتیں اختیار کر لیتی ہے ہم دوسرے شخص کے تاثرات کو اس حالت میں پسند کرتے ہیں جب کہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ مماثل حالات میں خود ہم میں بھی اسی قسم کے اور اسی شدت کے تاثرات پیدا ہوتے ہماری ہمدردی کے لئے یہ لازمی ہے کہ پیدا شدہ تاثر کی اس کی علت محرکہ سے ایک مخصوص نسبت ہو۔ لیکن اگر کسی دوسرے شخص کا تاثر ایسے اعمال کا محرک ہو جس سے کوئی تیسرا شخص متاثر ہوتا ہو تو ہم اپنے آپ کو اس تیسرے شخص کی جگہ بھی رکھ کر دیکھتے ہیں اور ہم کسی عمل سے اسی حالت میں ہمدردی محسوس کرتے ہیں اگر اس کا اثر اس کے اصلی محرک کے مناسب ہو۔ فیاضی اور رادم دوستی میں ہم دینے والے اور لینے والے دونوں کے احساس میں شریک ہوتے ہیں۔ تشکر اور انتقام میں اگر معلول اصلی علت سے غیر متناسب ہو جائے تو ہمیں فاعل سے کوئی ہمدردی محسوس نہیں ہوتی۔ ہیوم کے خلاف سمتھ کا یہ دعوے ہے کہ ہم اصل میں کسی کی صفات سیرت کی افادیت کی وجہ سے اظہار استحسان نہیں کرتے افادیت کا خیال حقیقت میں بعد میں پیدا ہوتا ہے اس سے پہلے ہم اپنے آپ کو عامل اور معمول کی جگہ پر رکھ کر غیر ارادی طور پر اخلاقی حکم لگا چکتے ہیں۔

سب سے پہلے اخلاقی حکم ہم دوسروں پر لگاتے ہیں جن کے رویّہ کو

ہم غیر جانبدار ناظر کی طرح دیکھتے ہیں لیکن ہم کو بہت جلد معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسرے لوگ بھی اسی طرح ہمارے کردار کو دیکھتے اور اس پر رائے لگاتے ہیں اس کے بعد ہم خود اپنے آپ کو دوسروں کی نگاہ سے دیکھنے لگتے ہیں صرف مسلسل دوسروں کے ساتھ زندگی بسر کرنے سے اپنے اعمال کا آئینہ ہمارے پیش نظر رہ سکتا ہے ہماری شخصیت گویا دو حصوں میں تقسیم ہو جاتی ہے ایک حصہ فاعل اور دوسرا اس کا ناظر ہو جاتا ہے۔ یہ باطنی ناظر صرف خارجی تماشبوں کا نمائندہ ہی نہیں رہتا ہم جانتے ہیں کہ خود ہمارے ضمیر کو بہ نسبت باہر کے لوگوں کے ہمارا زیادہ علم ہے اسی لئے ہم اس باطنی ناظر کو منصف تسلیم کر لیتے ہیں اور گرد و پیش کے لوگوں کے غیر منصفانہ اور کوتاہ نظر فتووں سے اس کی اعلی عقل اور عدل کی طرف مرافعہ کرتے ہیں لیکن کبھی یوں بھی ہوتا ہے کہ اس غیر جانبدار ناظر کی رائے ہمارے ارادے کے خلاف ہوتی ہے اور ہم کو افسوس اور پشیمانی ہوتی ہے اور خارج میں کسی شخص کو معلوم نہیں ہوتا کہ ہمارے دل کے اندر کیا ہو رہا ہے۔ اس مسئلے میں سمتھ اخلاقی احساس کی گہرائی اور تصوریت کی اس سے بہتر توجیہ کر سکتا اگر وہ ہیوم کے اس نظریہ سے کام لیتا کہ تخیل میں یہ میلان پایا جاتا ہے کہ وہ اپنے معروض کے قیام اور استحکام کی کوشش کرے سمتھ کے سلسلۂ براہین میں بہت سی کڑیاں مفقود ہیں تاہم اس کے دلچسپ اور مفید ہونے میں شک نہیں اور اس سے اخلاقی احساس کے ارتقا کے سمجھنے میں ضرور ترقی ہوئی وہ اس نظریہ کو رد کر دیتا ہے کہ ایک مخصوص فطری اخلاقی حاسہ ہے جو شروع ہی سے کامل و مکمل صورت میں انسان کے اندر پایا جاتا ہے اسی طرح وہ انانیت یا عقل خالص سے اخلاق کی توجیہ کو غلط سمجھتا ہے۔ وہ اخلاقی ترقی کے لئے عقل کی اہمیت سے انکار نہیں کرتا لیکن اس کے نزدیک وہ اخلاقی تجربات جن سے عقل عام اخلاقی اصول اخذ کرتی ہے دوسرے لوگوں کے کردار اور حالات کے ساتھ غیر ارادی اور جبلی ہمدردی کے ذریعے سے حاصل ہوتے ہیں عقل صرف اصول میں تعمیم پیدا کرتی ہے انیک و بد کے غیر ارادی ادراک میں اس کا کوئی حصہ نہیں ہوتا۔ اس نکتے کے متعلق وہ ہچیسن کی تعریف

کرتا ہے جس کی نسبت اس کا خیال ہے کہ وہ پہلا شخص ہے جس کی نظر اس نکتے پر پڑی۔ نظریۂ جذبات اخلاقیہ Theory of Moral Sentiments کے آخری حصہ میں سمتھ نے اپنے سے پہلے نظریات کی نہایت عمدہ تنقید کی ہے جو آج بھی نہایت مفید اور دلچسپ ہے۔

یہ خیال کہ سمتھ کی دو تصنیفیں ایک دوسرے کی متقابل ہی نہیں بلکہ متناقض بھی ہیں اس وجہ سے پیدا ہوا کہ اس نے قومی خوشحالی کی بحث میں اس پر بہت زور دیا ہے کہ یہ نہایت ضروری ہے کہ افراد کی جلبی جبلتوں کو بے روک عمل کرنا چاہیئے۔ کفایت شعاری اور محنت تمام دولت کا سرچشمہ ہیں اور یہ وہیں ترقی پاتی ہیں جہاں کہ جلبی جبلتیں بے روک عمل کرتی ہیں ہماری طبیعت میں کفایت شعاری کی تحریک اسی لئے ہوتی ہے کہ ہم اپنی حالت کو بہتر بنانے کی خواہش کرتے ہیں یہ خواہش زیادہ تر خاموش اور بے جذبہ ہوتی ہے لیکن مہد سے لحد تک انسان کے ساتھ ساتھ رہتی ہے یہ کہ کوئی فرد اس خواہش کو بہترین طور پر کس طرح پورا کر سکتا ہے وہ خود ہی نہایت آسانی سے معلوم کر سکتا ہے۔ سلطنت کو اپنے امر و نہی کے ذریعے سے اس معاملے میں بالکل مداخلت نہیں کرنی چاہیئے اپنے ملک کے اندر یا باہر جہاں کہیں کوئی شے ارزاں ترین ملے لوگوں کو خریدنے دو طلب اور رسد کا قانون بہترین طریقے سے تجارت کو مرتب کر لیگا۔ رسد اور طلب کی باہمی نسبت کے اثر سے دنیا میں تقسیم کار پیدا ہوتی ہے ارتقائے تہذیب و تمدن کے لئے یہ نہایت ضروری ہے کیونکہ اس طرح سے ہر فرد اپنے کام کو اپنی قابلیتوں کے مطابق مخصوص کر لیتا ہے۔ یہ تخصیص بڑی اور چھوٹی ہر قسم کی چیزوں میں عمل میں آتی ہے۔ جو بات ہر چھوٹے گھرانے میں دور اندیشی شمار ہوتی ہے وہ ایک بڑی سلطنت میں حماقت نہیں ہو سکتی۔ حکومت کا صرف یہی کام ہے کہ ملک کو خارج کے حملوں سے بچائے ملک کے اندر امن قائم رکھے اور ایسی تعمیرات عامہ اور تنظیمات عامہ کے قیام اور ان کی حفاظت کی ذمہ دار ہو جن کو نجی کے طور پر چلانا لوگوں کے لئے مفید نہیں ہوگا۔ اس آخری استثنا میں سمتھ اس امر کا اقرار کرتا ہے

کہ بعض کام ایسے بھی ہیں جو افراد کے باہمی تعامل سے سرانجام نہیں پا سکتے جب کہ ہر شخص خود غرضی سے کام کرے۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل لحاظ ہے اپنی معاشیات کی تصنیف میں سمتھ کی حیثیت بھی ایک غیر جانبدار شاہد کی ہے اس میں اخلاقی نقطۂ نظر کو برطرف کرنا تو درکنار یہی اصول اس کی معاشیات کی تہ میں پایا جاتا ہے۔ اگر وہ کام کاج اور لین دین میں آزادی کا مداح ہے تو اس لئے کہ وہ اس کو شریفانہ اور فیاضانہ طریقہ سمجھتا ہے اگر وہ اس کا متقاضی ہے کہ ہر شخص کو اسی طرف جانے دو جس طرف کہ اس کے اغراض اس کی رہنمائی کریں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا ایمان ہے کہ ہر فرد سے ایک مخفی ہاتھ ایسے مقاصد پورے کراتا ہے جو خود اس فرد کے ارادے کا جزو نہیں ہوتے۔ بسا اوقات وہ اپنی غرض کی پیروی میں غیر ارادی طور پر جماعت کی غرض کو ایسی عمدگی سے پورا کر دیتا ہے کہ اگر وہ براہ راست جماعت کی مقصد برآری کا ارادہ کرتا تو جماعت کا مقصد ایسی عمدگی سے پورا نہ کر سکتا۔ اس فقرے میں ہمیں الفاظ بسا اوقات کو مدنظر رکھنا چاہئے۔ بعض مصنفوں نے سمتھ کے اس فقرے کا حوالہ دیتے ہوئے بسا اوقات کو چھوڑ دیا ہے جس سے فقرے کا تمام مفہوم بدل جاتا ہے اور اس کا نظریہ صورت اختیار کر لیتا ہے کہ محض انانیتی اغراض سے جماعت میں کامل موافقت اور توازن قائم ہو سکتا ہے اور تمام ہمدردی اور اخلاقی عمل بے کار بلکہ مضر ہے۔ اگر حقیقت میں سمتھ کا یہی خیال ہوتا تو اس کی دو تصنیفوں میں باہم ایسا تناقض پایا جائے جس میں کسی طرح موافقت پیدا نہ ہو سکے۔

بحیثیت ماہر معاشیات سمتھ کی اہمیت کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ہمیں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ اس زمانے میں نہایت ترقی یافتہ ممالک میں بھی معاشرتی زندگی پر کیا مصیبت اور عسرت طاری تھی۔ اس نے جاہل فضول خرچ اور مغرور حکومتوں کے مقابلے میں محنتی اور کفایت شعار رعیت کی حمایت کی اور تجربے کی یہ شہادت پیش کی کہ حکومت کی جنگوں اور فضول خرچیوں کے باوجود نجی معاملات میں افراد کے حسن انتظام اور اپنے حالات کی بہتری کی مسلسل کوشش کی وجہ سے انگلستان کے لوگوں نے خوشحالی میں ترقی کی ہے۔ وہ اس امر کا متقاضی ہے کہ رعیت کے افراد گمنامی میں اور چھوٹے پیمانے پر جو محنت

اور ہنر کے کام کرتے ہیں ان کی قدر کرنی چاہئے کیونکہ قوم کی قوت کا بحر متلاطم انھیں چھوٹے چھوٹے قطروں سے مل کر بنتا ہے۔ اس کتاب کی تصنیف سے تھوڑا عرصہ پہلے مزدوروں کی اجرت میں جو اضافہ ہو گیا تھا اس پر وہ بہت اظہار مسرت کرتا ہے کیونکہ جماعت کا کثیر ترین حصہ مزدوروں ہی پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ معاشیات میں بھی سمتھ کے خیالات میں اخلاقی اور اجتماعی رنگ پایا جاتا ہے اگرچہ اس نے دولت کی تقسیم کی نسبت اس کی پیدائش پر بہت زیادہ زور دیا ہے اور اس حقیقت کے فرض کر لینے میں کسی قدر مبالغہ کیا ہے کہ خانگی معاشیات کے اصول کا بغیر تبدیلی کے ملکی معاشیات پر بھی اطلاق ہو سکتا ہے۔

ہارٹلے پریسٹلے اور ایریسمس ڈاروِن

HARTLEY PRIESTLEY AND ERASMUS DARWIN

ڈیوڈ ہارٹلے کا ذکر اگر ہیوم کے مابعین میں کیا جاتا ہے تو اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ خاص طور پر ہیوم سے متاثر ہوا بلکہ یہ کہ اس نے ان مسائل پر مزید روشنی ڈالی جن کے حل میں ہیوم مصروف رہا اس نے خود بیان کیا ہے کہ وہ خاص طور پر نیوٹن اور لوک سے اثر پذیر ہوا۔ وہ ۱۷۰۵ء میں یورک York کے نواح میں پیدا ہوا اس نے پہلے دینیات کی تعلیم شروع کی لیکن اسے ترک کرنا پڑا کیونکہ اس نے محسوس کیا کہ میں ان انتالیس عقائد Thirty Nine Articles پر دستخط نہیں کر سکتا جن کو تسلیم کرنا دینیات کی تعلیم کے لئے شرط لازم تھا۔ اس کے بعد اس نے طب کا مطالعہ شروع کیا اوائل عمر ہی میں اس کے دل میں یہ خیال پیدا ہوا کہ ایک ایسی کتاب لکھی جائے جس میں مذہب فلسفہ اور عضویات کے مسائل کا تار و پود ہو۔ اس کتاب کا مرکزی خیال اس نے ایک گم شہرت مصنف گے Gay نامی سے لیا جس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی تھی کہ تمام اعلیٰ تاثرات ائتلاف کے ذریعے سے ادنیٰ تاثرات

سے پیدا ہوتے ہیں ہارٹلے کی کتاب "انسان کی ساخت اس کے فرائض اور
Observation on Man, his Frame his Duty and توقعات کا مطالعہ
his Expectations ۱۷۴۹ء میں شایع ہوئی۔ ہارٹلے طبابت کا پیشہ کرتا تھا
کہتے ہیں کہ وہ ایک شریف اور آدم دوست شخص تھا۔ ۱۷۵۷ء اس کا سن
وفات ہے تاریخ نفسیات میں اس کی اہمیت یہ ہے کہ اس نے یہ کوشش کی
کہ تمام مختلف نفسی مظاہر کی بسیط احساسات اور تصورات کے ائتلاف سے
توجیہ کی جائے تمام فکر اور تاثر اور ان کی بلند ترین اور منزہ صورتیں بھی اسی طرح
سے پیدا ہوتی ہیں اور ہمارے ارادے کو ہمارے تصورات تاثرات اور
اعمال پر جو قدرت حاصل ہے وہ بھی اسی ائتلاف سے پیدا ہوتی ہے۔ ہارٹلے
کے نزدیک قوانین ائتلاف فطرت کے اعلیٰ ترین ذہنی قوانین ہیں۔ یہ صحیح ہے
کہ ہارٹلے نے ائتلاف کی یہ تعریف کی ہے کہ ائتلاف بیک وقت یا متوالی پیدا
شدہ تصورات کے اتحاد کا نام ہے۔ لیکن اس نے اس کیفیت کا بھی ذکر
کیا ہے جسے جدید نفسیات میں ائتلاف بالمماثلت Association by
Similarity کہتے ہیں اور وہ تصورات کے اس بلا واسطہ اتحاد کو بھی بیان
کرتا ہے جو وجدانی تیقن میں ظاہر ہوتا ہے جو تمام دیگر یقینیات کی اساس
ہے عضویات میں ائتلاف کے مقابل کی کیفیت یہ ہے کہ دماغ کے حالات
میں مختلف تہیجات متحد ہو جاتے ہیں کیونکہ تکرار سے بہت سے تہیجات
مِلکر ایک تہیج بن جاتے ہیں تہیجات اور تصورات کے باہمی تعلق کی نسبت
ہارٹلے نے کوئی نظریہ پیش نہیں کیا آخر میں ان کا تعلق بہت قریبی ہے لیکن
اس نے نہ مادیت کا اقرار کیا ہے اور نہ روحیت کا۔ ہارٹلے کے نزدیک
نفسی زندگی قوانین ائتلاف کے ماتحت بتدریج ادنے سے اعلیٰ صورتوں
میں ترقی کرتی ہے۔ مرکب تصورات اسی طرح پیدا ہوتے ہیں اور ہر مرکب
تصور اس قسم کی مکمل وحدت بن جاتا ہے کہ بسیط تصورات جو اس کے عناصر
تھے قابل ادراک نہیں رہتے جس طرح ایک مرکب جوہر کے اندر ایسے صفات
پیدا ہو سکتے ہیں جو اس کے عناصر کے صفات سے مختلف ہوں۔ علاوہ ازیں

ایسے افعال جو شروع میں پوری طرح شعوری تھے تکرار سے غیر شعوری ہو جاتے ہیں، جنھیں ہارٹلے اپنی اصطلاح میں ثانوی خودکار افعال کہتا ہے۔ مزید برآں یوں بھی ہوتا ہے کہ بعض تصورات کی اصلی شوخی اور شدت، ائتلاف سے ان کے ساتھ وابستہ دیگر تصورات میں منتقل ہو جاتی ہے۔ تمام ذہنی ارتقا کا مدار انھیں تین ثانوی قوانین پر ہے اور انھیں کے ذریعے سے ابتدائی حسی تاثرات اور ارادے زیادہ تصوری صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اسی طرح سے خود غرضی لطیف اور بلند ہو کر بے غرضی اور عام ہمدردی میں تبدیل ہو جاتی ہے لیکن انھیں قوانین کے ذریعے سے حسد اور ظلم بھی ترقی کر سکتے ہیں۔

ہارٹلے کے انداز تفکر اور انداز بیان سے ہم کو سپائنوزا یاد آ جاتا ہے۔ یہ ثابت کر کے کہ نفسی مرکبات کے صفات ان کے عناصر کے انفرادی صفات سے مختلف ہوتے ہیں، اس نے نفسیات ائتلاف میں ایک اہم قدم آگے کی طرف بڑھایا اسی طرح انتقال محرکات کی کیفیت کو نمایاں کرنا بھی علم النفس کی زبردست خدمت ہے اور ہارٹلے کو بھی اس امر کا سپائنوزا سے کچھ کم یقین نہیں ہے کہ ایسے نفسیاتی قوانین کے ذریعے سے شدید ترین ذہنی تناقضات کا ایک دوسرے کی طرف عبور ممکن ہے۔ ائتلاف اور انتقال محرکات کے ذریعے سے بقائے ذات کی خواہش صوفیانہ فنا میں تبدیل ہو سکتی ہے خدا سے محبت کی محرک ایک حد تک خود غرضی ہوتی ہے لیکن چونکہ خدا تمام اشیا کی علت ہے اس لئے بے شمار ائتلافات خدا کے تصور سے وابستہ ہو جاتے ہیں اور اس طرح یہ تصور اس قدر غالب ہو جاتا ہے کہ اس کے مقابلے میں باقی تمام اشیاء یہاں تک کہ اپنی ذات بھی ہیچ معلوم ہونے لگتی ہے۔ ہارٹلے میں بھی سپائنوزا کی طرح تصوف اور موجودیت کا عجیب ملاپ پایا جاتا ہے لیکن سپائنوزا کی سی غیر معمولی وضاحت اس میں نہیں ملتی۔

ہارٹلے کے نظریہ کی طرف لوگوں نے کچھ زیادہ توجہ نہ کی یہاں تک کہ آخر صدی میں جوزف پریسٹلے نے اس کو اختیار کر کے اس کی اشاعت کی۔ پریسٹلے کا سن پیدائش ۱۷۳۳ء ہے اور سن وفات ۱۸۰۴ء۔ وہ ایک حکیم

فطرت اور ماہر دینیات تھا کئی باتیں اس کی شہرت کا باعث ہوئیں اس نے آکسیجن دریافت کی تثلیث پر زبردست حملہ کیا اور انقلاب فرانس کی بڑے جوش سے حمایت کی۔ وہ اپنے عام نقطۂ نظر کو مادیت کے نام سے موسوم کرتا ہے لیکن اس نظریہ کے مطابق جس کو جیسوئیٹ بوسکووچ نے پیش کیا پریسٹلے کا بھی یہ خیال تھا کہ مادے کا جوہر قوت ہے جو انجذابی بھی ہوتی ہے اور اندفاعی بھی اور اجزائے لاتیجزّیٰ صرف قوت ہی کے مراکز متصور ہو سکتے ہیں کیونکہ حقیقت میں ہم کو ان کے متعلق اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں ٹھوس پن ایک ایسی صفت ہے جو محض ہمارے حواس سے تعلق رکھتی ہے اس سے مادے کی ماہیت منکشف نہیں ہوتی بلکہ صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ مادے کا ہمارے حواس پر ایک یہ اثر بھی ہے۔ اگر امر واقعہ یہی ہے تو ہمیں کوئی حق حاصل نہیں کہ ہم دو مختلف جواہر یعنی مادہ اور روح فرض کریں۔ ہو سکتا ہے کہ مادی اور نفسی قوتیں دونوں ایک ہی جوہر میں پائی جائیں۔ پریسٹلے کو یقین ہے کہ یہ نظریہ بہ نسبت روحیت کے اصلی عیسوی تعلیم سے بدرجہا زیادہ موافق ہے۔ نظریۂ روحیت اس کے نزدیک غیر عیسوی فلسفے سے لیا گیا ہے۔

ہارٹلے کے نظریہ کو ایک اور حکیم فطرت نے بھی ترقی دی جس کا نام ایریسمس ڈارون ہے (۱۸۰۲-۱۷۳۱) اور جو چارلس ڈارون کا دادا تھا وہ طبیب تھا۔ علم حیوانات و نباتات، شعر گوئی اور فلسفے میں خاص قابلیت رکھتا تھا اپنی خاص تصنیف زونومیا Zoonomia, or the laws of Organic Life, London 1794 میں اس نے یہ بتایا ہے کہ حالات کے ساتھ سعی موافقت اور تحفظ ذات کی تحریک کے زیر اثر تجربے اور ائتلاف کے ذریعے سے جبلتیں پیدا ہوتی ہیں وہ ہارٹلے سے بھی آگے بڑھ گیا ہے کیونکہ اس نے اس پر بہت زور دیا ہے کہ کسب کردہ صفات بھی نسلاً منتقل ہو سکتی ہیں اس طرح سے ائتلاف کا نفسیاتی نظریہ ترقی کر کے حیاتیات کا نظریۂ ارتقا بن گیا جس میں بہت کچھ ارتقائے انواع کے مفروضہ کے ساتھ مشترک ہے جسے کچھ سال بعد لیمارک (Lamarck) نے پیش کیا اور ان دونوں نے ملکر اس

عظیم الشان مفروضے کے لئے راستہ بنایا جو ہمیشہ ڈارون کے نام سے منسوب رہے گا۔

ریڈ اور سکوچ فلاسفہ

ٹامس ریڈ اور اس کے تابعین نے لوک اور ہیوم کے فلسفہ کی نسبت ایک بالکل مختلف انداز اختیار کیا۔ انگریزی فلاسفہ کی قوت و عظمت چونکہ اس پر منحصر تھی کہ وہ بڑے استقلال سے مسائل و تصورات کی تحلیل کرتے تھے جس سے ایک طرف تو کائنات کا یقینی اور عام فہم تصور معرض خطر میں پڑجاتا تھا اور دوسری طرف تخیلی اور مذہبی تصور بھی متزلزل ہوجاتا تھا اس کے برخلاف سکوٹلینڈ کے فلاسفہ نے سب کچھ عقل عامہ اور شعور سادہ کے فیصلے پر چھوڑ دیا اور فلسفے سے یہ تقاضا کیا گیا کہ وہ ان فیصلوں کو مرتب کرے اور ان کو بیان کرے تحلیل سے تھک کر اور بدگمان ہو کر لوگ بلاواسطہ شعور کی طرف واپس آئے اور متقاضی ہوئے کہ اس کا حق ادا کرنا چاہیئے۔ یہ رجعت جس نے اٹھارھویں صدی کے دوران میں مختلف صورتیں اختیار کیں اور جو اس زبردست ردعمل کا پیش خیمہ تھی جو تمام اٹھارھویں صدی کے خلاف انیسویں صدی کے آغاز میں واقع ہوا کئی حیثیتوں سے جائز اور نتیجہ خیز تھی کیونکہ اس نے تاریخی امور واقعہ کے حقوق کی حمایت کی لیکن جزئی امور کی واقعیت کی تنقیح میں اس کا اندازہ بسا اوقات غیر ناقدانہ بھی ہوتا تھا۔ ریڈ کے بنا کردہ مذہب فلسفہ کو اسکوچ اسکول (Sctoch School) کہتے ہیں کیونکہ اگرچہ ہچسین اور سمتھ میں بھی اس فلسفے کے اشارات پائے جاتے ہیں لیکن اس کو ریڈ ہی کے زمانے میں خاصکر اسکوچ یونیورسٹیوں میں غلبہ حاصل ہوا یہ فلسفہ اپنی صحیح نفسیات بیانیہ کی وجہ سے بہت مفید ثابت ہوا اگرچہ

اس میں یہ نقص ضرور ہے کہ اس میں محض بیان کو توجیہ سمجھ لیا گیا ہے اور علمی نقطۂ نظر کو محض بیان کے ماتحت کر دیا گیا ہے ٹومس ریڈ (۱۷۹۶—۱۷۱۰) اس گروہ کا اہم ترین مفکر ہے وہ پہلے مذہبی واعظ تھا اس کے بعد ایبرڈین اور گلاسگو میں پروفیسر رہا۔ اس کی خاص تصنیف Inquiry into the Human Mind on the principles of Common sense عقل عامہ کے اصول پر نفس انسانی کے متعلق تحقیق، ہے جو ۱۷۶۴ء میں شایع ہوئی اس کتاب میں وہ بیان کرتا ہے کہ میں لوک اور بارکلے کے فلسفے کا پیرو تھا لیکن مجھ پر ہیوم کی کتاب سے یہ ثابت ہو گیا کہ یہ فلسفہ نہایت خطرناک نتائج تک لے جاتا ہے تمام علوم تمام مذہب تمام نیکی اور تمام عقل سلیم اس سے تہ و بالا ہو جاتی ہے اس کے بعد جب اس نے اس تمام تحریک پر ایک تنقیدی نگاہ ڈالی تو اسے معلوم ہوا کہ یہ حقیقی تجربے کے مخالف ہے اسی لئے وہ تجربی بنا پر اس کی مخالفت کرتا ہے اور بیکن اور نیوٹن کی طرز تحقیق کی پیروی کرنے کا ارادہ کرتا ہے۔ ریڈ نے بعد ازاں خاص طور پر اس مسئلے کے نفسیاتی پہلو کو مد نظر رکھتے ہوئے، مذکورۂ بالا کتاب کے اندر مختصر بیان شدہ براہان کو اپنی بڑی تصانیف Essays on the intellectual Powers of Mind 1785 میں مفصل بیان کیا ہے اور Essays on the Active Power of Mind 1788

ریڈ کے نزدیک ہمارے تمام علم کی اساس بعض ایسے جبلی اور طبعی مفروضات ہیں جن پر شک کا کوئی حملہ نہیں ہو سکتا عام حالات زندگی میں انسانوں کے افکار و اعمال انھیں ناقابل تردید اصولوں پر مرتب ہوتے ہیں۔ یہ عقل عامہ کے اصول ہیں جو تمام فلسفوں سے قدیم تر، اور اسی لئے مستند تر ہیں۔ یہ خدا کی

بنائی ہوئی ہماری اصلی سرشت کے عناصر ہیں۔

ان اصلی اصولوں میں سب سے مقدم یہ یقین ہے کہ خارج میں ایک مادی دنیا موجود ہے اور اس کے علاوہ روح کا وجود ہے۔ ہر احساس سے قدرتی طور پر یہ یقین پیدا ہوتا ہے کہ اس کا معروض خارجی ہے اور اس کے علاوہ محسوس کرنے والا نفس یا انا موجود ہے۔ احساس، یاد اور تخیل میں صرف کمیت ہی کا فرق نہیں بلکہ کیفیت کا فرق ہے جس کی کوئی مزید توجیہ نہیں ہوسکتی شئے محسوس یا متذکر پر یقین کرنا شعور کا ایک ایسا سادہ فعل ہے کہ اس کی نہ کوئی مزید تفصیل اور نہ ائتلاف سے اس کی توجیہ ممکن ہے یہ ہماری فطرت کی ایک حیرت انگیز خاصیت ہے یہ فطرت کا ایک طلسم ہے کہ احساس ایک ایسی شئے کو ہمارے شعور کے اندر لے آتا ہے جس کا ہمیں پہلے کبھی تجربہ نہیں ہوا لیکن باوجود اس کے ہم فوراً اس کا ادراک کر لیتے ہیں اور اس پر یقین کر لیتے ہیں اس جیسی ادراک کے مماثل (جس میں مذکورہ بالا فطری ایما بھی داخل ہے) ہم میں ایک تعلیلی جبلت بھی ہے جو ایک فطری اگرچہ ناقابل توجیہ میلان ہے۔ جس کی وجہ سے ہم یہ یقین رکھتے ہیں کہ ماضی میں ہم نے مظاہر کی جو ترتیب دیکھی ہے مستقبل میں بھی وہی قائم رہیگی۔ یہ ایک ایسا اصول ہے کہ نہ صرف تمام سائنس بلکہ تمام توہم کا مدار بھی اسی پر ہے۔ ہم اس کو استقرائی اصول کہہ سکتے ہیں۔ عقل سلیم اس کو ہر جگہ تسلیم کرتی ہے اور اگر کوئی شخص اس کا منکر ہو تو اسے پاگل خانے بھیج دینا چاہئے اسی طرح عملی دنیا میں حاسۂ اخلاقی ایک طبعی اصول ہے "جس طرح خارجی حواس سے ہمیں نہ صرف مختلف اجسام کی صفتیں محسوس ہوتی ہیں بلکہ یہ تصدیق بھی مضمر ہوتی ہے کہ اس جسم کے اندر یہ صفت ہے اور اس جسم میں وہ صفت اسی طرح حاسۂ اخلاقی سے ہمیں اعمال کے خیر و شر اور حسن و قبح کے تصورات بھی حاصل ہوتے ہیں اور یہ حکم بھی طبعی طور پر سرزد ہوتا ہے کہ یہ عمل صحیح ہے اور وہ عمل غلط یہ سیرت باقدر ہے اور وہ سیرت بے قدر"۔

فطرت کی شہادت حاسۂ اخلاقی میں بھی ویسے ہی پائی جاتی ہے جیسے کہ خارجی حواس میں۔ نظری اور عملی دونوں عالموں میں اصول اولیہ بدیہی ہوتے ہیں

جن کی تردید یا انکار نہیں ہو سکتا بشرطیکہ نفس پختہ لے جذبہ اور بے تعصب ہو۔ ریڈ اور اسکوچ اسکول میں ہیوم کے خلاف اسی طرح رد عمل پایا جاتا ہے۔ جس طرح اپنے زمانے میں کیمبرج اسکول میں ہابس کے خلاف پایا جاتا تھا۔ اس رد عمل کا خاصہ یہ ہے کہ وہ حقائق ازلیہ سے نہیں بلکہ تجربے کی شہادت سے مرافعہ کرتا ہے۔ اس کا اعتقاد یہ ہے جو یقیناً ایک عظیم غلطی ہے کہ سادہ ترین ادراکات میں حقائق ازلیہ کا براہ راست مشاہدہ ہو سکتا ہے۔ اس کے نزدیک جتنے ناقابل فہم مظاہر ہیں اتنی ہی اصلی جبلتیں ہیں۔ یہ توجیہ کا کیا ہی آسان طریقہ ہے۔ ڈیکارٹ لوک اور لائبنٹز نے جو وجدان کو مخالفت اور موافقت کے سادہ ادراک تک ہی محدود رکھا تھا لیکن اس اسکول نے وجدانیت کو بہت زیادہ وسیع کر دیا۔ اس نے شعور کے نہایت پیچیدہ اعمال کو بھی وجدانی قرار دے کر یہ سمجھ لیا کہ ان کی کافی توجیہ ہو گئی ہے۔ اس تحریک کا لازمی نتیجہ یہی ہو سکتا تھا کہ تمام تحقیق و تحلیل کا خاتمہ ہو جائے۔ اور حقیقت یہ ہے کہ ہیوم کے فلسفے پر اس کا کچھ اثر نہیں ہو سکتا تھا۔ کیونکہ اس نے خود کہا تھا کہ عمل میں اصول عقل سلیم کے آگے سر تسلیم خم کرتا ہوں لیکن ان کو ثابت کرنا مجھے نہایت دشوار معلوم ہوتا ہے ہیوم کے خلاف ریڈ کا فلسفہ اس لحاظ سے صحیح ہے کہ ہیوم نے مظاہر کے اصل اور غیر متبدل ربط کو نظر انداز کر دیا تھا جو ایسا ہی امر حقیقی ہے جیسا کہ کوئی جزئی مظہر۔ لیکن عقل عامہ کی طرف رجوع کر کے اس نے اپنے آپ کو ہیوم کی حکیمانہ تردید کے ناقابل بنا لیا کیونکہ حقیقت میں یہ نقطۂ نظر ترک فلسفہ کے مرادف ہے۔

ہیوم کے بعد انگریزی فلسفے کے جمود اور جزر طویل کے اسباب کا معلوم کرنا نہایت آسان ہے۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے، وہ میلان فکر جو انگریزی اسکول میں صورت پذیرہ ہو رہا تھا اپنے فطری اختتام پر پہنچ گیا تھا یہ خط جادہ سر منزل پہنچ کر مٹ چکا تھا دوسری طرف کچھ سیاسی

اور کچھ مذہبی اغراض پھر ہنگامہ آرا ہو رہے تھے اس طویل وقفے کے بعد جس میں لوگ ۱۶۸۹ء کے انقلاب کے اثرات میں زندگی بسر کرتے رہے دوبارہ سیاسیات نے ان کی اعلیٰ ترین قوتوں کو اپنی خدمت میں طلب کیا اور مذہبی احساس جو آزاد خیالی اور ڈی ازم سے دب گیا تھا میتھوڈزم Methodism کی صورت میں پھر بھڑک اٹھا جو زمانۂ ماقبل کی عقلیت کے خلاف ایک زبردست اور عام پسند ردِ عمل تھا۔ لیکن ان حالات پر ہم یہاں مزید بحث نہیں کر سکتے لزلی سٹیفن Leslie Stephen نے ان کو اپنی کتاب History of English Thought in the Eighteenth Century اٹھارھویں صدی میں فکر انگریزی کی تاریخ میں نہایت خوبی سے بیان کیا ہے۔

کتاب پنجم

فرانسیسی فلسفۂ تنویر اور رُوسو (Rousseau)

عام خصوصیات

ڈیوڈ ہیوم نے فلسفیانہ فکر کو اس مقام تک پہنچا دیا تھا جہاں سے آگے ترقی کرنا مطلقاً جدید نقطۂ نظر کے اختیار کرنے کے بغیر ناممکن تھا ہیوم نے ۱۷۳۹ء اپنی کتاب میں جو سوال اٹھایا تھا اس کا جواب کانٹ کی تنقید عقل خالص کی اشاعت یعنی ۱۷۸۱ء تک کسی نے نہ دیا۔ ان دو بڑی تصنیفوں کے درمیان جو وقفہ ہے تاریخ فکر میں اس کی خاص اہمیت یہ ہے کہ اس زمانے میں فلسفیانہ خیالات پیکار کے ہتھیار بن گئے۔ فکر اپنے پر امن کام میں مشغول تھا کہ یک بیک صلائے زمانہ اس کے کان میں پڑی کہ اٹھو اور پہلے زمانوں کی روایات اور اوارات کے ساتھ روحانی جنگ کرو جن کو اب انسان کی بے تاب روح نے جنبش دینی شروع کردی تھی۔ مادی فطرت کے عالم میں جدید سائنس نے ایک عظیم الشان نتیجہ پیدا کر دیا تھا جو نہ صرف اپنی وسعت احاطہ بلکہ اتفاقی بنیاد کی وجہ سے بھی حیرت انگیز تھا۔ عالم ذہنی میں انگریزی اسکول نے یہ اصول قائم کردیا کہ ہر تصور کی صحت کا اس

طرح سے امتحان کیا جائے کہ تجربے میں اس کا ماخذ تلاش کیا جائے
اس ذریعے سے تمام معتبر اور مقدس تصورات کا امتحان ہو سکتا تھا۔ اجتماعی
اور سیاسی عالم میں حق فطری کے اصول نے جو سولھویں اور سترھویں صدی
کی سخت پیکاروں کا حاصل تھے ایک ایسا معیار مہیا کر دیا تھا جس کا بڑی
جرات سے تقلید منقول پر بھی اطلاق کیا گیا جسے ابتک اجتماعی نظام کا رکن رکین
خیال کیا جاتا تھا گیا ان تصورات اور اصول کا اتنا کافی امتحان ہو چکا
تھا کہ ان کو عملی زندگی پر عائد کیا جائے خود حیات کی اپنی زبردست قوت کے
سوا اور اس کا کوئی جواز نہیں تھا۔ خلوت نشین مفکرین شاید کسی قطعی فیصلے
تک نہ پہنچتے لیکن اب ان کا زمانہ گزر چکا تھا۔ اس سے کچھ سال پیشتر
جب ہیوم اپنی عظیم تصنیف کے لئے زیادہ عزلت مہیا کرنے کی خاطر فرانس
چلا گیا، دو فرانسیسی نوجوان انگلستان آئے جن کی غرض یہ نہیں تھی کہ خلوت
میں اپنے افکار کو پختہ کریں بلکہ انگلستان میں جو عقلی قوتیں کام کر رہی تھیں
ان کو اپنے اندر لینے کے لئے اپنے دل و دماغ کے دروازے کھلے رکھیں
اور اس تحریک میں حصہ لیں جو انگلستان کی مناسب فضا میں نشو و نما پا چکی تھی۔
والٹیر اور مونٹسکیو جب انگلستان سے اپنے وطن واپس آئے
تو فلسفۂ مذہب کلیسا اور سلطنت کے متعلق ایسے نئے خیالات ساتھ
لائے کہ گویا وہ ایک بالکل نئی دنیا سے آئے ہیں۔ انگریزی خیالات
اور حالات سے ان کی واقفیت نہایت سرسری تھی اور ان کا
مقصد یہ نہیں تھا کہ جو کچھ انھوں نے سیکھا ہے اسے اور پختہ کرنے کے لئے
اپنے سینے کے اندر محفوظ رکھیں بلکہ نہایت آزادانہ سہل اور سادہ صورت
میں دنیا میں اس کی اشاعت کریں تاکہ وہ انسانوں میں بیداری، ہیجان
اور تبدیلی پیدا کرے اس مقصد کے لئے انھوں نے صرف انگریزی
تحقیقات کے طرق و نتائج ہی استعمال نہیں کئے بلکہ نشاۃ جدیدہ سے لیکر
فلسفے کے مقامات عظیمہ میں سے گذرتے ہوئے فلسفۂ تجربیت تک جتنا
ارتقائے فکر ہوا تھا اس سے اس جنگ میں مدد لی یہ روایتی چیزوں کے

خلاف جو شدید اور بے رحم تنقید کی گئی اس کی تہ میں یہ ادعائیت بھی
موجود تھی جس کا یہ اعتقاد تھا کہ اس نے کائنات وحیات کے تمام ضروری
مسائل حل کر ڈالے ہیں۔ مخالف قوتوں پر غالب آنے کے لئے یہ ضروری
ہے کہ ایک شخص اپنی جگہ پر مضبوطی سے قائم ہو۔ جو شخص یک بیک
تمام ذہنی اور اجتماعی تصورات وروایات سے جو تاریخ نے پیش کئے
ہیں مقاطعہ کرنا چاہتا ہے اس کو اپنے نقطۂ نظر پر نہایت غیر متزلزل
اعتقاد ہونا چاہیئے۔ تاریخ میں ہمیشہ یونہی ہوا ہے یوم الحساب میں اتنی
فرصت کہاں ہوتی ہے کہ پہلے تمام مقدمات کو مرتب کر لیا جائے۔
عیسائیت اور کلیسا نے قدیم تہذیب کو تباہ کرتے ہوئے یہ انتظار نہیں
کیا تھا کہ وہ پہلے اپنی فوقیت کا کامل ثبوت مہیا کر لیں تہذیب قدیم
ایک ہی زبردست دھماکے میں اڑ گئی تھی۔ روحانی سیلاب نہایت
بے رحم ہوتا ہے جب کسی روحانی ضرورت کو دیر تک روکا جاتا ہے
تو ایک لمحہ ایسا آتا ہے وہ بند کو توڑ کر طوفان کی طرح اچھی بری
بہت سی چیزوں کو بہائے جاتی ہے۔ لیکن نشاۃ جدیدہ سے اس کا
ثبوت ملا کہ کلاسیکل تہذیب پوری طرح فنا نہیں ہوئی تھی اور یہ
کہ اٹھارھویں صدی کے آخری دس سال کا سیاسی اور فلسفیانہ انقلاب
قدیم نظام اشیا کو پوری طرح برطرف نہیں کر سکا تھا' اس کا ثبوت انیسویں
صدی کے آغاز میں رومینٹزم (Romanticism) کے رد عمل سے ملتا ہے۔
فلسفیانہ تحقیقات ابھی مطالعہ گاہوں میں ختم نہیں ہوئی تھی کہ لوگوں
نے پہلے خانگی مجلسوں میں اور پھر گلیوں بازاروں میں ان مسائل پہ
بحثیں شروع کر دیں فلسفیانہ حیثیت سے آلات فکر کے نقص سے

نوٹ Romanticism (جس کا کوئی ترجمہ اردو میں ممکن نہیں) سے بعض اوقات
یہ مراد ہوتی ہے کہ ازمنۂ متوسطہ کی زندگی اور اس کے نقطۂ نظر کا ادبیات میں احیا کیا
جائے اور بعض اوقات ادبیات میں روایتی اسالیب کی مخالفت کے لئے بھی یہ اصطلاح استعمال ہوتی ہے۔

ان لوگوں کی تاریخی اہمیت میں فرق نہیں آتا جنھوں نے یہ جنگ شروع کی۔ جہاں زندگی اور موت کا سوال ہو وہاں جو ہتھیار بھی مل سکیں استعمال کرنے پڑتے ہیں۔ اٹھارھویں صدی کے وسط کے فرانسیسی فلاسفہ میں ہمیں کوئی خاص عقلی تفوق معلوم نہیں ہوتا اور وہ اکثر بحث کو سادہ اور عام فہم بنانے کی کوشش میں وہ اکثر اعلیٰ کو ادنیٰ اور باوقار کو بے وقار بنا دیتے ہیں لیکن ان کی ادعائیت کوتاہ نظری اور ہلکی باتوں کی تہ میں انسانیت اور تنویر و ترقی میں ایک زبردست ایمان مضمر ہے جس کی وجہ سے ان کی بہت سی کمزوریاں قابل عفو نظر آتی ہیں۔ ایک بلند نظر جوان مرگ مفکر کی یاد میں والٹیر نے کہا "ان خفیف باتوں کے زمانے میں تو نے یہ فلک بوس پرواز کہاں سے سیکھی" انھیں الفاظ کو اس تمام تحریک کا اصولی مقولہ قرار دے سکتے ہیں۔ تاریخ فلسفہ میں اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی فلسفے کے بیان میں بہ نسبت تاریخ ادب یا تاریخ تمدن کے اس کی بہت زیادہ ضرورت ہے کہ ان زبردست نفسی زیر و امواج کا لحاظ کیا جائے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ سطح پر ابھر آنے والی چیزیں کچھ زیادہ قدر و قیمت نہ رکھتی ہوں۔ اس ہنگامے میں ایک شخص ایسا تھا جس کی طبیعت کا روحانی تلاطم نہایت طوفان خیز تھا اور جس کے اندر بلاواسطہ تاثر انفرادی میلان طبع اور تہذیب و تفکر کے خلاف حقِ فطرت کی حمایت کی بے مثال قوت تھی اس نے ہر قسم کی امرائیت اور نفاستِ تہذیب کے خلاف زندگی کے سادہ انسانی گرم بخش بہا لفسب العینوں پر زور دیا۔ جین جیک روسو میں زندگی کا ایک نیا عنصر اور حیاتِ روحانی کا ایک نیا پہلو نمایاں ہوا جو اس زمانے کی تنقید کی عقل اور قدیم نظام اشیا دونو کا حریف ہو گیا۔ اس نے یہ ثابت کر دیا کہ زندہ انسانی تاثر ہر قسم کی تقلید اور تنقید سے عمیق تر ہے۔ کوئی فلسفہ اور کوئی روایت اس سے مستغنی نہیں ہو سکتی اور یہ اُن تمام

چیزوں کی بنیاد ہے جو زندگی کو قابل قدر بناتی ہیں۔ اگرچہ تصوف اکثر اس وجدانی تاثر کی حمایت کر چکا تھا لیکن تاثر کی اہمیت کو اس سادگی اور صفائی سے اس وقت تک کبھی کسی نے پیش نہیں کیا تھا۔ اس قدر اس کے خیالات اور نظریات کی وجہ سے نہیں جتنا کہ باوجود اس کی تمام کمزوریوں کے اپنی شخصیت کی وجہ سے روسو حقیقت میں فلسفے کے اندر ایک نقطۂ انقلاب ہے۔ اس نے مسئلہ تعیین (The Rohlen of Value) کو سب سے مقدم کر دیا۔ اس کے زمانے تک مسئلۂ علم اور مسئلۂ وجود نے تمام جگہ گھیر رکھی تھی۔ نظام قدیم اور تنقید نو پر حملہ کر کے اس نے ثابت کر دیا کہ ایک چیز ایسی بھی ہے جو ان دونوں میں سے کسی کے بھی ماتحت نہیں ہو سکتی اٹھارھویں صدی کے فرانسیسی فلاسفہ میں سے صرف اس میں مستقبل کی پیش گوئی اور اس کی آفرینش کے جراثیم موجود تھے۔ علاوہ ازیں اس میں ایک اور خاص بات یہ تھی کہ وہ اپنے زمانے کا واحد مفکر تھا جسے طفولیت سے نہایت گہری دلچسپی تھی۔

اس تحریک کے بڑے اصول تو انگلستان میں پیدا ہوئے لیکن ان سے سلبی اور ایجابی دونوں قسم کے انتہائی نتائج فرانس میں اخذ کئے گئے۔ تاریخی حیثیت سے اس کے وجوہ نہایت اچھی طرح سمجھ میں آ سکتے ہیں۔ ٹین (Taine) نے اپنی شاہکار تصنیف (Lancien regime) عہد قدیم میں اس کی ایک وجہ یہ بیان کی ہے کہ فرانسیسی زبان اور فرانسیسی طبیعت میں درباری اور مجلسی زندگی اور کلاسیکل فن سے ایک نفاست پیدا ہو چکی تھی جو سادہ اور صاف تصورات کی ادائی کے لئے نہایت موزوں تھی خصوصاً ایسی صنف فکر کے لئے جو نہایت تھوڑی تیاری کے بعد اہم ترین مسائل پر بحث کرنے کے لئے تیار ہو جائے اور جس کو توسیع افکار کی ضرورت نہ ہو بلکہ جو کچھ اس کو حاصل ہو چکا ہے اُسی کی تکمیل مقصود ہو۔

لیکن کلاسیکل روح اور زبان کی نفاست سے اس تحریک کی کافی توجیہ نہیں ہوتی اس سے صرف صورتِ بیان یا ظرف کی توجیہ ہوتی ہے مظروف کی توجیہ نہیں ہوتی اور نہ یہی سمجھ میں آتا ہے کہ اس نے یہ مخصوص سمت کیوں اختیار کی یہ کہ انگریزی فلسفے کے عملی نتائج فرانس میں اخذ کئے گئے اور انگلستان میں اخذ نہیں کئے گئے اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ فرانس میں قدیم اور جدید نظام کا مقابلہ بڑا سخت تھا اور انگلستان کی نسبت فرانس میں نظام قدیم نہایت کھوکھلا اور گندا ہو چکا تھا۔ انگلستان میں جماعت نے ان نئی قوتوں کو اپنے اندر لے کر اپنے ارتقائے مسلسل کو جاری رکھا تھا۔ فرانس میں نظام قدیم نے اس طرح ہر شے کو اپنے مطابق بنا رکھا تھا کہ اس کے لئے اب صرف دو ہی باتیں ممکن تھیں یا تو وہ تمام تنقید کو فنا کر ڈالے اور یا خود اس کی زد سے فنا ہو جائے۔

بابِ اوّل

والٹیر اور مونٹسکیو

والٹیر (۱۶۹۴-۱۷۷۸) نے اپنی تصنیف (Letters sur les Anglais 1732)
انگریزوں کے متعلق خطوط، میں اپنے ہموطنوں کو ایک نئی طبیعیات
نئے فلسفے اور نئے نظام جماعت سے آشنا کیا اس نے لوک اور
نیوٹن کا ڈیکارٹ سے سوسینین، کویکر اور ڈسنٹر (Socimans Quakers and Dissenters)
فرقوں کا کاتھولیکوں سے، اور حکومتِ نمائندگاں کا مطلق العنان شاہی
سے مقابلہ کیا جہاں اس نے کوئی خاص مقابلہ نہیں کیا اور اپنے آپ
کو محض بیان تک محدود رکھا ہے وہاں بھی پڑھنے والوں کو اس کا
مقصد صاف طور پر معلوم ہوتا تھا اور کسی کو غلط فہمی نہیں ہوتی تھی۔
نتیجہ یہ ہوا کہ یہ کتاب جلا دی گئی اکثر فرانسیسی والٹیر کو محب وطن
خیال نہیں کرتے تھے کیونکہ وہ انگریزی سیرت کا مداح تھا۔ یہ
خطوط تاریخ تہذیب میں ایک نقطۂ انقلاب ہیں کیونکہ ان کے ذریعے
سے انگریزی خیالات یورپ کے برِّ اعظم میں سرایت کر گئے۔
بعد میں والٹیر نے نیوٹن کے نظریۂ طبیعیات کی ایک عام فہم شرح
شائع کی جس نے جدید فلسفۂ فطرت کی اشاعت اور آخر کار اس کی
فتح میں بہت مدد کی۔ اس کی اہمیت آزاد مفکر ہونے کی

حیثیت سے نہیں اس کو دوسروں کے خیالات کی تشریح اور ان کو عام فہم طریقے پر پیش کرنے میں ید طولے حاصل تھا۔ اس کی ایک نہایت اہم تصنیف کا عنوان (Dictionnaine Philosophi Que Portalit 1764)
اس کی اس خصوصیت کا مظہر ہے۔ اس "فلسفیانہ لغت" میں جو خیالات بیان کئے گئے ہیں وہ بنے بنائے اس کو مل گئے تھے۔ اس کا صرف یہی کام تھا کہ ان کو ایسی طرح سے بیان کرے کہ عام لوگوں میں ان کی اشاعت ہو جائے۔ وہ لوک کی تعریف کرتا ہے کہ اس نے ہمارے سامنے نفس کی تاریخ پیش کی درانحالیکہ اس سے پہلے فلسفی اس کے متعلق محض خیالی افسانے ہی بیان کیا کرتے تھے اور اس لئے بھی کہ اس نے فہم کو احساس سے اخذ کیا۔ والیٹر اس سے بھی آگے قدم بڑھانے پر مائل ہے اس کے نزدیک حافظہ اور فکر محض احساس ہی کی مسلسل اور متبدل صورتیں ہیں۔ جب کونڈلک (Condillac) نے یہ نظریہ پیش کیا تو والیٹر نے اس حکیم کبیر کے بیانات کو تسلیم کرلیا لیکن اگر تمام علم حواس ہی سے اخذ کیا جاتا ہے تو اس حالت میں ہم سرمدی اور لامحدود ہستی اور ماہیت روح کے متعلق کیا جان سکتے ہیں۔ اس کا جواب یہی ہو سکتا ہے کہ کچھ نہیں۔ لوک اور کونڈلک کے خلاف والیٹر اس قضیّہ سے متشککانہ نتائج نکالتا ہے کہ شعور کے اندر جو کچھ ہے وہ احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ باضابطہ طور پر تو وہ یہی کہتا ہے کہ وحی نے تو ہم کو یہی تعلیم دی ہے کہ روح ایک جوہر ہے لیکن اس میں صاف طور پر تضحیک کی آمیزش معلوم ہوتی ہے۔ نفس انسانی کی نسبت اس کے حقیقی خیالات معلوم کرنے کے لئے لغات فلسفہ میں روح پر اس کا مقالہ پڑھنا چاہئے۔ اس میں وہ کہتا ہے "خدا نے تجھ کو جو عقل دی ہے وہ نیک وبد کی تمیز کے لئے ہے، نہ اس لئے کہ تو اس کی خلق کردہ اشیا کی کنہ دریافت کیا کرے" اس حقیقت میں اس کو قطعاً کوئی شک نہیں کہ تمام علم کا مصدر

احساس ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ خود احساس کا ماخذ کیا ہے۔
والٹیر کو اس سے بہت خوشی تھی کہ لوک نے ایک جگہ کہا ہے کہ
اگر خدا نے مادے کو قابلیت احساس ودیعت کی ہو تو اس میں
کوئی استبعاد یا تناقض نہیں ہم اس کے خلاف کچھ نہیں کہہ سکتے لیکن
والٹیر اس پر غور نہیں کرتا کہ لوک نے اس کے ساتھ یہ بھی تسلیم کیا
ہے کہ اس قسم کی ودیعت محض معجزے سے ظہور میں آسکتی ہے وہ
صرف پہلے قضیہ کو لے لیتا ہے اور ہمیشہ اس کو بطور حربہ روحیین کے
خلاف استعمال کرتا ہے۔ اس کے باوجود اس کے تمام نظام فکر
کے اندر یہی کوشش پائی جاتی ہے کہ تمام اشیا کی تحویل دو اصلوں
میں کی جائے یعنی خدا اور مادہ۔ ان کے درمیان روحوں کی
اس کو کوئی ضرورت معلوم نہیں ہوتی لیکن اگر اس سے یہ پوچھو کہ مادہ
کیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس کی نسبت بھی ہمارا علم
اتنا ہی ہے جتنا کہ روح کی نسبت۔ والٹیر کو اس کے وجود پر
کوئی شک نہیں۔ وہ اس کی دوامی ہستی کا بھی قائل ہے۔ لغاتِ
فلسفہ میں مادے کے مقالے میں کہتا ہے "کسی اصول متعارفہ پر
اعتقاد اتنا عام نہیں ہے جتنا کہ اس پر کہ کوئی شئے عدم محض سے
وجود میں نہیں آسکتی اس کے مخالف نظریہ ذہن ہی میں نہیں آسکتا"
وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ مذہب میں اس سے کچھ
خلل نہیں آتا کہ یہ تسلیم کیا جائے کہ مادہ ازلی ہے اور خدا اس میں
اپنے مقاصد کے لئے نظم پیدا کرتا ہے "خوش قسمتی سے اس زمانے
میں ہم ایمان کے ذریعے سے جانتے ہیں کہ خدا نے مادے کو عدم
سے پیدا کیا لیکن الخ" یہ صحیح ہے کہ مادے کی ازلیت کے مفروضے
میں بھی خاص مشکلات ہیں اور ہمیں اپنے آپ کو دھوکا نہیں
دینا چاہیئے کہ ہم نے اس مسئلے کو حل کر لیا ہے۔ فلسفہ ہر شئے کی
توجیہ نہیں کر سکتا۔ لیکن خدا کی طرف سے منتظم ازلی مادے پر

اعتقاد رکھنے سے کوئی اخلاقی مشکلات پیش نہیں آتیں ہمارے فرائض تو وہی رہیں گے خواہ ہمارے سامنے جو بے ترتیب سی دنیا موجود ہے وہ محض منظم ہو یا مخلوق۔ والیٹر کا خیال ہے کہ تخیلی یا ادعائی نتائج کا عملی اور اخلاقی زندگی پر کچھ زیادہ اثر نہیں پڑتا شاید اسی نکتے پر والیٹر فلسفیانہ حیثیت سے نہایت اہم ہے۔ یہاں پر اس کی تشکیک محض تحقیر و تضحیک حیات سے بہت مختلف ہے۔ اس کا ان لوگوں کی زبردست حمایت کرنا جو انسانوں کی ناانصافی سے مظلوم و معتوب ہیں اس امر کی شہادت ہے کہ سچی ضرورت کے لئے والیٹر میں کس قدر عملی سنجیدگی پائی جاتی ہے اس کے اعمال سے معلوم ہوتا ہے کہ وحی کی تعلیم پر حملہ کرتے ہوئے خواہ کس قدر تضحیک اور بغض و حسد اس کے لئے محرک ہوئے ہوں، لیکن جب وہ عمل کو محض تفکر کے خلاف پیش کرتا ہے تو اس کا دل و دماغ پوری طرح اس میں شریک ہوتا ہے۔ بقائے روح کے متعلق اس کا یہ خیال معلوم ہوتا ہے کہ یہ اعتقاد لوگوں میں اخلاق کو قائم رکھنے کے لئے ضروری ہے

بایں ہمہ اس نے خدا پر اعتقاد کے لئے دلیل تلاش کرنے کی کوشش کی اور نیوٹن کی طرح فطرت کی مقصدیت سے آغاز کیا وہ علل غائیہ کے نظریہ کی حمایت کرتا ہے لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہتا ہے کہ ہمیں انھیں معلولات کو مد نظر رکھنا چاہئے جو ہر وقت اور ہر مقام پر یکساں طریقے سے ظاہر ہوتے ہیں اور جزئی یا ثانوی معلولات کو نظر انداز کر دینا چاہئے۔ والیٹر کو زندگی کے تاریک پہلو کے نمایاں کرنے میں ایک حاسدانہ لذت حاصل ہوتی تھی۔ وہ جا بجا اس رجائیت پر حملہ کرتا ہے جو کائنات کے قوانین عظیمہ پر نگاہ جمائے رکھتی ہے اور اس کرب والم کو بے حقیقت جان کر نظر انداز کر دیتی ہے جو اس نظام اشیا کے ذریعے سے

افراد پر نازل ہوتا ہے یہ مشہور بات ہے کہ لزبن کے بھونچال نے اس کے لئے خاص موقع مہیا کیا کہ وہ اس بہترین کائنات کی ہنسی اڑائے۔ لزبن کی تباہی کے بعد محکمۂ احتسابِ دینی کفارے کے طور پر ملحدوں اور مرتدوں کے خلاف سزائے موت کا فتویٰ دیتا ہے اس میں کانڈیڈ (Candide) کو دُرّے لگائے جاتے ہیں اور وہ اپنے آپ سے مخاطب ہو کر کہتا ہے کہ اگر بہترین عالم کا یہ حال ہے تو دوسرے عالموں کی کیفیت کیا ہوگی؟ یہ طنز آمیز تنقید لائبنٹز کے رجائی نظام پر بڑا زبردست حملہ ہے۔ والٹیر کو بڑا طیش آتا تھا کہ لائبنٹز اور شافٹسبری نے اور بعد ازاں پوپ نے یہ دعوے کیا کہ دنیا میں ہر شے خوب ہے اور ہم خدا سے یہ طلب نہیں کر سکتے کہ وہ انسان جیسی حقیر مخلوق کے لئے اپنے سرمدی قوانین کو بدل دے۔ لغات فلسفہ میں اس مقالے کے تحت میں کہ ہر شئے خوب ہے (Tont ets bein) وہ لکھتا ہے کہ "کم سے کم اس بات کو تسلیم کر لینا چاہئے کہ اس قابل رحم مخلوق کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ نہایت عاجزی سے نالہ کر سکے اور روتے چلاتے ہوئے یہ سمجھنے کی کوشش کرے کہ ان سرمدی قوانین میں ہر فرد کی بھلائی کیوں شامل نہیں"، والٹیر کے اپنے لئے اس آخری سوال کا جواب خدا اور مادے کے نظریے میں موجود تھا جو ممکن ہے کہ اس کے دل میں اسی لئے پیدا ہوا ہو کہ نظام فطرت کے قانون پر چلنے کے باوجود افراد مصائب میں مبتلا ہو جاتے ہیں وہ ایک خیر و خوبی والے خدا کا قائل ہے لیکن دنیا کی مصیبت اس کے اندر یہ یقین بھی پیدا کرتی ہے کہ یہ خدا قادر مطلق نہیں اس کو مسلسل مخالفت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس مخالفت کو وہ ازلی مادے کی طرف منسوب کرتا ہے۔ والٹیر کے نزدیک اخلاق ہی مذہب کا جوہر ہے۔

لغات فلسفہ میں مذہب کے مقالے میں وہ اپنے باقاعدہ اظہارِ ادب کے ساتھ یوں شروع کرتا ہے "ہمارے نہایت مقدس مذہب کے مطابق جو بلاشبہ صرف واحد اچھا مذہب ہے، کونسا مذہب ایسا ہو سکتا ہے جس پر کم سے کم اعتراض وارد ہو سکے۔ اس کی صفات میں اولاً یہ صفت ہونی چاہیئے کہ وہ سادہ ترین ہو۔ جو زیادہ سے زیادہ اخلاق اور کم سے کم اعتقادات کی تعلیم دے اور جس میں یہ میلان ہو کہ وہ لوگوں کو لغویات میں مبتلا کئے بغیر عدل شعار بنا دے۔ وہ مذہب کے اندر تمام باتوں کو جو خدا کی عبادت سے تعلق رکھتی ہیں توہم قرار دیتا ہے۔ نشاۃ جدیدہ کے مفکرین نے عالم فطرت کو سمجھنے کے لئے یہ اصول مقرر کیا تھا کہ سادگی حقیقت کی ہے یعنی کہ سادہ توجیہات فطرت کی اصلیت سے قریب ترین ہوتی ہیں۔ اسی اصول کا اطلاق دورِ تنویر کے مفکرین نے فوق الفطرت عالم پر کیا۔ مذہب مروجہ کے متعلق والٹیر کی تنقید ان اعتقادات تک محدود ہے جو سوسائٹی میں رائج تھے وہ اس کی تحقیقات نہیں کرتا کہ یہ کس طرح پیدا ہوئے اور آیا انسانی جذبات اُن کا ماخذ ہیں یا کہ یہ بدقسمت حاصل کردہ روحانی تجربات کے اظہار کی علامتیں ہیں۔ مذہب کے سمندر میں اس کو جو منتشر اور بے ترتیب چیزیں نظر آئے اس نے ان کا مضحکہ اڑانا شروع کیا اور اس امر کا خیال نہیں کیا کہ سطح پر تو یہ بے قاعدہ اور بے اصول نظر آتے ہیں لیکن ہو سکتا ہے کہ تہ میں ان کی بنیادیں باہم مربوط ہوں اور سمندر کی گہرائیوں سے آتش فشاں قوتوں نے ان کو اس طرح سطح پر اچھالا ہو۔ تاثر کی نیم شعوری یا غیر شعوری، غیر ارادی اور غور و تیرہ و مبہم حرکات کو وہ نہیں سمجھ سکتا تھا۔ وہ انھیں چیزوں کو حقیقی سمجھتا تھا جو اُسے روزِ روشن میں دکھائی

دے سکیں۔ دھندلے خیالات اور وجدانات کو وہ ابہام جنون یا حماقت لغویت یا گری ہوئی باتیں خیال کرتا تھا۔ایسی چیزوں کا معتقد اس کے نزدیک ضرور یا ابلہ ہوگا اور یا بدمعاش۔ توہم تعصب کے جنون اور حماقت سے پیدا ہوتا ہے اور بے حیائی کی حد تک پہنچ جاتا ہے اس کے بعد شریر لوگ اس حماقت سے فائدہ اٹھا کر اپنا الو سیدھا کرتے ہیں یہ مذہب کی ایک ابتدائی سی نفسیات ہے جو بلا شبہ سادگی کے اصول کے مطابق ہے اور نہایت درجہ "Portatif" عام فہم ہے۔

والٹیر کو یقین تھا کہ اب وہ وقت آگیا ہے کہ سب تعصبات منسوخ ہوجائیں۔اس لئے نہیں کہ وہ تمام تعصبات کو برا خیال کرتا تھا کیونکہ وہ خود بعض تعصبات کو عقلاً جائز بھی سمجھتا تھا لیکن اس میں اسے کوئی شک نہیں تھا کہ اس کے زمانے میں جس شے کو عقل کہتے تھے وہ زندگی کے ہر پہلو کے لئے کافی ہے۔وہ بہت خوش تھا جیسا کہ اس کے بعض خطوط سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عقل کا زمانہ شروع ہوگیا ہے اس کو ہر طرف کلیسا کی قوت کا زوال نظر آتا تھا تعلیم یافتہ لوگوں کی طبیعتوں میں اور مملکت میں بھی اس کا اقتدار فنا ہوگیا تھا۔یہ سچ ہے کہ اس نئی روشنی کا اثر بھی محدود تھا عوام الناس کفش دوز اور نوکرانیاں، اس سے بہرہ اندوز نہیں تھیں لیکن والٹیر اس طرح سے اس معاملے میں اپنے لئے تسکین پیدا کر لیتا ہے کہ دو زیادہ اہم بات یہ نہیں ہے کہ ہم اپنے خدمت گاروں کو عبادت یا وعظ میں شریک ہونے سے روکیں بلکہ یہ کہ کنبوں کے باپوں کو دھوکے بازوں کی تعدی سے بچایا جائے اور روا داری کی اشاعت کی جائے"

اس کو یہ معلوم نہیں تھا کہ تھوڑے دنوں کے بعد نوکر چاکر بھی تفلسف شروع کردیں گے گیا اس نے خود فلسفے کو عام فہم نہیں

بنا دیا تھا۔ شرفا اور عوام الناس کی تفریق کبھی اس کے ذہن سے نہیں مٹی۔ یہاں پر بھی وہ ظاہری اختلافات کو دیکھ سکا اور اس پر وہ ربط منکشف نہ ہوسکا جو ان کی تہ میں پنہاں تھا۔ لیکن اس امر کو فراموش نہیں کرنا چاہئے کہ اس کے زمانے میں جماعت کے مختلف طبقوں میں موجودہ زمانے کی نسبت بہت زیادہ فرق تھا اور والیٹر کے نزدیک اس مسئلے کا حل یہی تھا کہ چند تعلیم یافتہ لوگ کثیر عوام الناس کی رہنمائی کریں۔

مونٹسکیو (Montesquieu 1689 1755) میں بعض ایسی ضروری صفتیں پائی جاتی تھیں جو والیٹر میں موجود نہیں تھیں خصوصاً یہ کہ وہ اپنے انداز فکر سے اشیا کے معین باہمی روابط کو دیکھ سکتا تھا تاکہ کسی ایک نقطے پر نظر جمانے کی وجہ سے باقی اشیاء متعلقہ نظر سے اوجھل نہ رہیں۔ اس کی خاص تصنیف (Esprit des lois) روح قوانین، کی تہ میں یہ خیال پایا جاتا ہے کہ شعائر و قوانین یونہی کسی کی مرضی سے ظہور میں نہیں آتے بلکہ اپنے وجود اور اپنے موثر قیام کے لئے انھیں بعض معین فطری شرائط کی ضرورت ہوتی ہے اپنے اس خیال کی وجہ سے وہ اٹھارھویں صدی کی عام سطح فکر سے بہت بلند ہوگیا ہے اس نے یہ دکھایا کہ آب وہوا رسم و رواج طرز زندگی مذہب اور عام قومی سیرت کا قانون سے کس قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو قانون کسی قوم کے لئے وضع کیا جائے وہ اس کے لئے اس درجہ مخصوص اور مناسب ہونا چاہئے کہ اسے محض اتفاق سمجھنا چاہئے کہ وہ کسی دوسری قوم کے بھی مناسب حال ہو۔ مونٹسکیو زمانۂ حال کے تاریخی اسکول کا ایک نہایت اہم پیش رو ہے۔ لیکن اس کی کوشش یہ ہے کہ تاریخی روابط کے مطالعہ کے ذریعے سے عام تصورات تک پہنچے۔ بہت سی باتوں میں محض اس لئے کہ اس نے تاریخی طریقے سے تحقیقات

کی ہے، اس نے ان سوفسطایانہ دلائل کا خوب پول کھولا ہے جو روایتی بدیوں کی حمایت میں پیش کئے جاتے ہیں، مثلاً شخصی اور سیاسی آزادی کی تحقیق میں یہ زمانۂ قدیم اور انگلستان کو استحسان کی نظر سے دیکھنے کی وجہ سے اس کے بیانات نہایت نصب العینی ہوتے ہیں اور ان میں فرانس کی اس وقت کی صورتِ حالات کی مذمت مضمر ہوتی ہے۔ جس طرح وطن واپس آکر اس نے اپنے باغ کو انگریزی پارک میں بدل دیا اسی طرح اس کے سیاسی خیالات پر بھی انگریزی رنگ چڑھ گیا۔ لیکن یہاں اس امر کو ضرور مدنظر رکھنا چاہیئے کہ اس کا انگریزی دستورِ حکومت کا مشہور بیان اس قوم کی تاریخ اور رسوم کے تعلق سے اس کی حکومت کا کوئی گہرا مطالعہ نہیں ہے بلکہ لوک کی کتاب سول گورنمنٹ پر مبنی ہے۔ لوک کی کتاب میں علمی نقطۂ نظر سے انقلاب کی حمایت کی گئی ہے اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ تاریخی حیثیت سے واقعات کو بیان کرے بلکہ جو کچھ تاریخی حالات سے موجود ہو گیا ہے، اس کو خاص سمت میں ترقی دینے کے حق کو ثابت کرے۔ اقتدارِ حکومت کو تشریعی عدالتی اور عملی تین شعبوں میں تقسیم کرنے میں مونٹسکیو نے لوک سے بھی آگے قدم بڑھایا۔ اس نے یہ نہیں دیکھا کہ حقیقت میں یہ سہ گونہ تقسیم انگریزی تاریخ کے صرف ایک مخصوص عہد میں پائی جاتی ہے یعنی انقلاب کے بعد۔ اس سے پیشتر بادشاہ کو تشریعی اقتدار کا زیادہ حصہ حاصل تھا۔ اس کے بعد پارلیمنٹ کے عمل اقتدار میں روز افزوں ترقی ہوتی گئی۔ اس کے باوجود مونٹسکیو اس نظام کو عملاً جرمانی سمجھتا تھا ایک جگہ وہ کہتا ہے کہ "وہ یہ خوب صورت نظام جنگلوں میں دریافت کیا گیا"، اس نے اس نظام کو اس کی کامل ترقی یافتہ صورت میں دیکھا یہ قوم کی سیاسی زندگی کی خارجی صورت تھی۔ ادنے حلقوں میں خود اختیاری

حکومت، جو انگریزی مجلسی دستور کی اساس ہے؛ اس کی نظر سے اوجھل تھی۔ جس طرح والٹیئر نے لوک اور نیوٹن کے نتائج تحقیق کو لے لیا اور اس روح تحقیق کا اندازہ نہیں کیا جو ان نتائج کا ماخذ تھی اسی طرح مونٹسکیو نے انگریزی دستور کی بیرونی صورت کو لے کر مرتب کر لیا اور اس کی مستحکم بنیاد کو نظر انداز کر دیا۔ اس حیثیت سے وہ بھی فرانسیسی فلاسفۂ تنویر کے مماثل ہے اور انہیں کے زمرے میں اس کا شمار ہونا چاہئے۔ اس میں بھی کلاسیکل انداز پایا جاتا ہے۔ البرٹ سورل کی رائے اس کے متعلق نہایت صائب ہے۔ وہ کہتا ہے "وہ حکومتوں کے تاریخی ارتقا کا پتہ نہیں چلاتا وہ ان کو قائم شدہ مکمل اور معین صورتوں میں پیش کرتا ہے۔ نہ اس میں زمانے کا لحاظ ہے اور نہ ابعاد منظر کا، ہر شے ایک ہی سطح میں معلوم ہوتی ہے زمان و مکان اور عمل کی وحدت کا اصول ناٹک سے دستورِ حکومت کی طرف منتقل ہو گیا ہے" لیکن مونٹسکیو کا یہ خیال نہیں تھا کہ انگریزی حکومت کی شکلیں اپنی اصل صورت میں فرانس میں منتقل ہو سکتی ہیں اس کا میلان زیادہ تر اس طرف تھا کہ قدیم فرانسیسی شاہی کا احیا ہو اور اس کے ساتھ ایک روشن خیال دفتری حکومت ہو اور عدالتیں خاص طور پر آزاد ہوں۔ لیکن روح زمانہ اس کی تصنیف میں سرایت کر گئی اور اس کے اندر ایسے میلانات داخل ہو گئے جو اس کے تاریخی طریقے کے خلاف تھے۔ اس کتاب کا اس کے پڑھنے والوں پر ایسا گہرا اثر ہوا کہ یہ کتاب انقلاب آموز شمار ہونے لگی حالانکہ یہ بات خود اس کے اصلی مقصد کے خلاف تھی۔

کونڈلک اور ہلوٹیوس (Condillac & Heltetius)

فرانسیسی تنویر کے فلسفے کی نفسیاتی اور علمیاتی اساس پر کونڈلک نے تعمیر قائم کی جس کا سن پیدائش ۱۷۱۵ء اور سن وفات ۱۷۸۰ء ہے۔

وہ ایک صلح جو مفکر تھا اوائل عمر ہی سے اس کا پادری بننے کا خیال تھا۔ ایک اطالوی شہزادے کی تعلیم اس کے سپرد رہی آخری عمر میں اس کو مذہبی حیثیت سے ایک علاقہ دیا گیا جس کی آمدنی اسی کو ملتی تھی اپنی خاص تصنیف (Traite des sensations 1754) کتاب احساسات ہیں وہ بہت واضح طور پر اور کھول کر، بہ نسبت استقرا کے زیادہ تر استخراج سے اس قضیے کو ثابت کرتا ہے کہ نہ صرف (جیسے کہ لوک کی تعلیم تھی) ہمارا ما فی الشعور بلکہ اس کی تمام فعلیت اور صور فکر بھی، بسیط انفعالی احساسات کی تبدیلی ہیئت کا نتیجہ ہیں۔ ہر حسی ادراک شعور کے اندر ایک خالص انفعالی تبدیلی پیدا کرتا ہے اگر یہ تبدیلی اپنی شدت کی وجہ سے تمام دیگر احساسات کو مانع ہو، تو اسے توجہ کہتے ہیں اگر ایک ہی وقت میں شعور میں دو احساسات پائے جائیں تو اس کو مقابلہ یا تصدیق کہتے ہیں حافظہ محض احساس کا باقی ماندہ اثر ہوتا ہے۔ دیگر تمام احساسات سے کسی ایک احساس کے الگ کرنے کو تجرید کہتے ہیں ہر قسم کے مقابلے تصدیق تذکر اور تجرید کے لئے توجہ لازمی ہے جو علم کی اساسی کیفیت ہے۔ توجہ کی مدد سے احساسات کی ہیولانی کثرت میں سے ہم کسی ایک احساس کو الگ کر کے واضح طور پر اس کا ادراک کر سکتے ہیں۔ تمام علم کی بنا اسی کثرت کے عناصر کا الگ الگ ادراک ہے جسے تحلیل کہتے ہیں۔ ہم زبان کے ذریعے سے ہر عنصر کے لئے ایک علامت مقرر کر لیتے ہیں اس کے بعد ہم ان علامتوں کو جوڑ کر اور بعض اوقات ایک علامت کی جگہ دوسری علامت رکھ کر جو اسی شے کو تعبیر کرے ایک منطقی احصاء اور ایک علمی زبان بنا لیتے ہیں جس میں کامل وضاحت اور اتقان پایا جاتا ہے تحلیل کا عمل محض لسان علامات کے ذریعے سے ممکن ہو سکتا ہے۔ پھر تحلیل کا اثر زبان پر ہوتا ہے۔ اور

تمام علم حقیقت میں ایک نظام علامات ہی ہوتا ہے جس کا مفہوم اور جس کے باہمی اضافات نہایت واضح ہوتے ہیں۔ زبانیں تحلیلی طریقے ہیں یہ انسان کی فطرت کا تقاضا ہے کہ جب کبھی کوئی شے اس کی توجہ کو اپنی طرف کھینچتی ہے تو وہ یا کچھ اشارے کرتا ہے یا کچھ آوازیں نکالتا ہے۔ یہی غیر ارادی طور پر ایک تحلیل کا عمل ہے اس کے بعد سائنس یا صحیح تحلیل نطقِ کامل کے مرادف ہو جاتی ہے۔

تاریخ فلسفہ میں کونڈلک کا نظریہ اس امر کی سب سے زبردست کوشش ہے کہ ہر شے کو اس طرح سے تجربے سے اخذ کیا جائے کہ تجربے کو مطلقاً منفعل تصور کرنے کے باوجود اس کی بنا پر ایک سائنس کی تعمیر بھی ممکن ہو سکے۔ اس کی وضاحت اور سادگی کی وجہ سے بہت سے لوگ اس تعلیم کے قائل ہو گئے مدرسوں اور دار العلوموں میں اس نے ڈیکارٹ کے فلسفے کی جگہ حاصل کر لی۔ اٹھارھویں صدی کے آخر یعنی دوران انقلاب اور شاہنشاہیت کے زمانے میں اسی فلسفے کی تعلیم ہوتی رہی، جب تک کہ نئے میلانات پیدا نہیں ہوئے۔ اپنی کتاب احساسات میں تشریح مطالب کے لیے کونڈلک نے یہ فرض کیا ہے کہ ایک پتھر کا بُت ہے جس کے حواس یکے بعد دیگرے بیدار ہوتے ہیں۔ ایک وقت صرف ایک حاسہ بیدار ہوتا ہے اس طرح سے کونڈلک شعوری زندگی کے تدریجی ارتقا کا مطالعہ کرتا ہے کہ کس طرح خارجی ارتسامات کے اثر سے توجہ حافظہ اور قوت مقابلہ وغیرہ تمام ملکات پیدا ہوتے ہیں جو فطرت کی طرف سے پیدائش نہیں ہو سکتے۔ اس کی یہ کوشش خاص طور پر اس کی تعلیم کی مظہر ہے کہ توجہ کو خالص انفعالی کیفیت ثابت کیا جائے اور مقابلہ دو ارتسامات کی طرف بہ یک وقت توجہ کرنے کا نام ہے۔ مختلف ملکات کا تدریجی ارتقا انسان کی جبلتوں اور حاجتوں

سے عمل میں آتا ہے جبلتیں اور حاجتیں لذت والم کے تاثرات کے مقابلے سے پیدا ہوتی ہیں، جو مخصوص قسم کے احساسات ہیں۔ پیدائش کے وقت ہم کو کثیر تعداد میں ملکات ودیعت کرنے کی بجائے خالقِ فطرت نے ہم میں لذت والم کی قابلیت پیدا کردی جس سے ہماری توجہ بیدار ہوسکے اور پہلے سادہ شکل میں اور رفتہ رفتہ اعلیٰ صورتوں میں تحلیل ممکن ہو سکے۔

اگرچہ کونڈلک کے نظریہ کا ایک ضروری پہلو ڈیکارٹ کے فلسفے کے خلاف ہے لیکن یہ دونو فلسفے باہمی موافقت سے بالکل خالی نہیں۔ دونوں میں طریق تحلیل کو بہت اہمیت دی گئی ہے اور دونو آخرکار روحیتی بنیاد پر قائم ہیں۔ کونڈلک کہتا ہے کہ احساس اس حرکت سے جس سے وہ پیدا ہوتا ہے بالکل مختلف چیز ہے اس لئے حرکت کو روح کے اندر (جو جسم سے مختلف ہے) آفرینش احساس کی محض موقعی علت کہ سکتے ہیں۔ کونڈلک لوک کی طرح تسلیم کرتا ہے کہ ہم روح کے جوہر سے ایسے ہی بے خبر ہیں جیسے کہ جسم کے جوہر سے۔ لیکن مقابلے کے امکان کے لئے یہ شرط مقدم ہے کہ ایک واحد جوہر دو مختلف احساسات کا حامل ہو۔ اس کو مستثنٰے کرکے کونڈلک کی تعلیم صرف احساسات کے متعلق ہے جو اس مفروضہ بُت کی اپنی حالتیں ہیں اگر روح کو پہلا احساس بوئے گل کا ہو تو اس حالت میں روح سراپا بوئے گل ہوتی ہے۔ کونڈلک کے نزدیک امتداد کا احساس پہلے لمس سے پیدا ہوتا ہے نہ کہ بصارت سے۔ یہ ہمارے احساسات کا نہایت مستقل عنصر ہے جس کے گرد دوسرے عناصر جمع ہو جاتے ہیں لیکن اس وجہ سے ہم امتداد کو وجودِ مطلق کا مظہر تصور نہیں کر سکتے امتداد بھی ایک احساس ہے جو تمام دیگر احساسات کی طرح ایک ایسے وجود کی طرف سے ہم میں پیدا ہوتا ہے جس کی اصلی ماہیت کا ہم کو علم نہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ کونڈلک بارکلے کے فلسفے سے، یا کم از کم

اس کے نظریۂ روحیت سے متاثر ہوا اگرچہ اس میں شک ہے کہ وہ اس کی بڑی تصانیف سے بھی آگاہ تھا یا نہیں کونڈلک کے نظریۂ تجرید پر اس کا کوئی اثر معلوم نہیں ہوتا۔

ہم اوپر بیان کر چکے ہیں کہ والیٹر کونڈلک کا حوالہ دیتے ہوئے اس کو حکیم کبیر کہتا ہے۔ جیسے کہ پُر فتنہ زمانوں میں اکثر ہوتا ہے ایک صلح جو متفکر کے نتائج فکر کو حربۂ جنگ بنا لیا گیا۔ اس کے تبدیلی احساس کے نظریہ کو لے لیا گیا لیکن اس کی روحیت کو نظر انداز کر دیا گیا لیکن اس کے برخلاف ہلویٹیس (Helvetius 1715-1771) نے اپنی کتابیں براہ راست تحریکِ حریت کی موافقت اور حمایت میں لکھیں۔ اس کی کتاب (Des liesprit) متعلق بہ روح، غایت درجہ ملحدانہ تصنیف قرار دی گئی۔ پیرس کے اسقفِ اعظم پاپائے روم اور پیرس کی مجلس شوریٰ سب نے اس کو مردود قرار دیا۔ اس کی وجہ سے ہلویٹیس کو جو اس کتاب سے ادبی شہرت کا امیدوار تھا، کچھ عرصہ وطن سے باہر رہنا پڑا جہاں اس کی بہت آؤبھگت کی گئی خصوصاً فریڈرک اعظم نے اس پر بہت نوازش کی۔ اس کی بے غرضی کی وجہ سے فریڈرک اس کی بہت عزت کرتا تھا۔ اور اس کی وفات کے بعد اس نے ڈاالمبرت (D' Alembert) کو مفصلۂ ذیل الفاظ لکھے "مجھے اس کی موت سے بے حد صدمہ ہوا ہے۔ اس کی سیرت ہمیشہ مجھ میں استحسان پیدا کرتی تھی اس کے متعلق ہم شاید یہ آرزو کر سکتے ہیں کہ بہتر ہوتا کہ وہ بجائے اپنے دماغ کے اپنے دل کو رہنما بناتا" ہلویٹیس ایک آزاد خیال نرم دل اور فیاض طبع شخص تھا۔ زمینداری سے اس نے جو دولت جمع کی تھی اس کو اس نے ادب اور نوع انسان کی خدمت میں صرف کیا۔ جیسا کہ اس کی بعد وفات شائع شدہ تصنیف (De l'homme) متعلق بہ انسان، سے معلوم ہوتا ہے اس کے دل میں اپنے وطن کے اندرونی

اختلال اور اہل وطن کی ذلت سے بے حد غم و غصہ پیدا ہوتا تھا
اس کی تصانیف کی بنا اس اعتقاد پر ہے کہ افراد کو جمہوری زندگی
میں عملی طور پر حصہ لینے سے محروم رکھنا لازماً برے نتائج پیدا کرتا ہے
سیرت کو کافی طور پر بڑے محرکات اور عمل کے موقعے حاصل
نہیں ہوتے ایسی صورت حالات میں ادب اور اخلاق دونو کو
نقصان پہنچتا ہے۔ لیاقت اور نیکی، عقل اور شرافت کا انحصار طرز
حکومت پر ہے جو تعلیم کو بھی معین کرتی ہے۔ ہلوٹیس کی تصانیف
کی تہ میں بھی عظیم و عمیق خیال پایا جاتا ہے علیات میں وہ کونڈیلک
کے اس نظریے کو جاری رکھتا ہے کہ ہمارے تمام ملکات کی آفرینش
اور ان کا ارتقا تجربے کے ذریعے سے اور خارجی اثرات سے ہوتا
ہے اپنی ذات کی محبت بھی ایک اکتسابی چیز ہے کیونکہ جب تک
ہم پہلے لذت والم محسوس نہ کرلیں تب تک ہمیں اس محبت کا احساس
بھی نہیں ہوسکتا۔ فطرت نے براہ راست ہم کو صرف لذت والم کی
احساس پذیری ہی عنایت کی ہے۔ اسی سے توجہ پیدا ہوتی اور تیز
ہوتی ہے اور ہمارے اعمال اس سے متعین ہوتے ہیں۔ یہ کہ کونسی
شئے ہمارے لئے توجہ کش ہو اس کا انحصار ہماری تعلیم و تربیت پر
ہے۔ بشرطیکہ ہم تعلیم کو وسیع معنوں میں لیں اور اپنے ماحول کی تمام
اشیا کو خواہ وہ نہایت ادنے ہوں جنھوں نے ہمارے ارتقا پر اثر ڈالا
ہے اس میں داخل کریں۔ تعلیم کے انھیں معنوں کی وجہ سے ہلوٹیس
کا یہ دعویٰ ہے کہ دنیا میں کبھی دو شخصوں کو ایک ہی جیسی تعلیم حاصل
نہیں ہوئی۔ تمام انسانوں میں مساوی طور پر قابلیت موجود ہوتی
ہے لیکن ان کے ارتقا کے شرائط و اسباب مختلف ہوتے ہیں۔
ہلوٹیس کے نزدیک تفاوت تعلیم کی وجہ سے سیرت میں اختلاف
پیدا ہوتا ہے اور چونکہ تعلیم جمہوری حالات اور طرز حکومت پر منحصر
ہے اس لئے وہ فرانس کی اندرونی حالت سے بے حد غم زدہ اور

مشتعل ہوتا ہے۔

اخلاقی خرابی اس قدر افراد کی بد اعتدالیوں پر مشتمل نہیں جس قدر کہ انفرادی اور اجتماعی اغراض کے عام اختلاف پر۔ یہ اخلاقیین کی ریاکاری ہے کہ وہ جمہوری بدعنوانیوں اور اعلے عہدہ داروں کے ظلم پر حملہ کرنے کی بجائے صرف افراد کی شخصی برائیوں کو ہدف بنائے رکھتے ہیں۔ اخلاق وضعِ قوانین اور اصول تعلیم مختلف قسم کی چیزیں نہیں ہیں۔ ان سب کا مدار اسی ایک اصول پر ہے کہ زیادہ سے زیادہ تعداد میں ان لوگوں کو فائدہ پہنچے جو ایک سلطنت میں رہتے ہیں، یعنی افادیت اکثر کا اصول۔ جن چیزوں کو خوبی اور نیکی کہا جاتا ہے ان سب کا انحصار اسی اصول پر ہے۔ اکثر لوگ صرف ایسی چیز کو اچھا کہتے ہیں جو ان کے محدود اغراض کے موافق ہو۔ مقابلتاً کم لوگوں میں یہ احساس ہوتا ہے اور خراب اجتماعی وسیاسی حالات میں تو حقیقت میں ایسے لوگوں کی تعداد بہت ہی کم ہوتی ہے جن کے اندر یہ معقول وقار اور روحانی شرافت پائی جائے کہ ان کے اخلاقی فیصلوں کو صرف مفاد جمہور متعین کرے اور ان کے محدود اغراض اور قریبی حالات ان کو گمراہ نہ کریں۔ ایسی شرافت نفس کے لئے یہ لازمی نہیں ہے کہ انسان اپنی ذات کی محبت کو ترک کر دے کیوں کہ ایسا کرنا ناممکن ہے۔ ہاں یہ ضروری ہے کہ ہماری غرض مفاد جمہور کے ساتھ غیر منفک طور پر وابستہ ہو، فرد و قوم کے اغراض کا ایسا ربط خاص کر عزت واقتدار کے جذبے کے ذریعے سے پیدا ہوتا ہے۔ ہلویٹیس کہتا ہے (۱) آج تک کبھی کسی نے اپنا نقصان کرکے جمہور کو فائدہ نہیں پہنچایا۔ جو شہری ایک بطلِ شجاع کی طرح اپنی جان کو اس لئے خطرے میں ڈالتا ہے کہ اس کو شہرت حاصل ہو اور لوگ اس کی دل سے عزت کریں، اور اس کا وطن غلامی سے آزاد

ہو جائے وہ ایک ایسے احساس کی پیروی کرتا ہے جو اس کے لئے نہایت درجہ لذت بخش ہے۔ اسی لئے نیک آدمی ہمیشہ ایک شریفانہ مقصد کو پورا کرنا چاہتا ہے۔" یہ صاف طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ ہلوٹیس کے نزدیک مفاد جمہور کے ساتھ وابستہ ہو کر عزت واقتدار کے احساس کا رنگ بھی، اس خود غرضانہ خواہش کے مقابلے میں، متبدل ہو جاتا ہے یا نہیں، جو اس غرض کو پورا کرنے کے لئے ہر قسم کے ذرائع کو جائز سمجھتی ہے۔ "شرافت روح" کی اصطلاح سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس احساس میں ضرور تبدیلی ہیئت ہو چکی ہے۔ جب کہ اعلےٰ تعلیم کی وجہ سے تصور عدل اقتدار و مسرت کے تصورات کے ساتھ اس طرح ضم ہو گیا ہے کہ ان سے مل کر ایک واحد تصور بن گیا ہے۔ کونڈ تک کی طرح ہلوٹیس کے بیان میں بھی ہم کو کوئی صحیح تحقیق اس کیفیت کی نہیں ملتی کہ کس طرح تصورات اور ائتلافات کے اثر سے تاثرات کی ہیئت بدل جاتی ہے۔ یہ وہی تحقیق ہے جس کو سپائنوزا ہیوم اور ہارٹلے نے شروع کیا تھا۔

ہلوٹیس کا یہ ایک اساسی اصول ہے کہ ہم صرف انھیں صفات سیرت اور خیالات کو سمجھ سکتے اور ان سے متفق ہو سکتے ہیں جو ہمارے اپنے تاثرات و تصورات کے مطابق ہوں۔ ہم کسی شخص کی عقل یا کسی نئی تعمیر فکر کو اسی وقت صحیح سمجھتے ہیں جب کہ وہ ہمارے افکار سے کسی قدر مماثل اور ہمارے اغراض کے موافق ہو۔ دوسروں کی شرافت کے متعلق بھی ہمارا انداز اسی طرح کا ہوتا ہے جیسا کہ ان کی عقل کے متعلق۔ جب تک کہ کسی کے طرز عمل سے ہماری کوئی غرض پوری نہ ہوتی ہو تب تک ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے۔ لیکن ہلوٹیس کے نزدیک غرض کی بھی دو قسمیں ہیں۔ وہ بعض لوگوں میں ایک معقول اور شریفانہ وقار ہوتا ہے کہ ان کے ذہن ہمیشہ نئے خیالات کے داخلے کے لئے کھلے رہتے ہیں۔

اس قسم کے لوگوں میں بعض تو فلسفیانہ نفوس ہوتے ہیں اور بعض نوجوانوں کا بھی اس زمرے میں شمار ہے جو ابھی ایسے عمر رسیدہ نہیں ہوئے کہ ان کے خیالات ایک انداز پر قائم ہو چکے ہوں اور اب ان کو بدلتے ہوئے شرم آتی ہو۔ لیکن زیادہ تعداد ایسے ہی لوگوں کی ہے جن کے اندر ایک غیر شریفانہ سا غرور ہوتا ہے۔ ایسے لوگ دوسروں کے انھیں خیالات کی قدر کرتے ہیں جو ان کے اپنے خیالات کے مطابق ہوں اور اپنے نفوس کی عدل شعاری کی نسبت جو اعلےٰ رائے انھوں نے قائم رکھی ہے اس کی تائید ہوتی ہو۔" "دو غیر معمولی صاحب کمال کے حامی اور مداح یا نوجوان ہوتے ہیں اور یا چند روشن ضمیر اور نیک لوگ"۔ ہلویشیس کہتا ہے کہ رذیلانہ غرور کے علاوہ کاہلی بھی نئے خیالات اور نئی نیکیوں کو قبول کرنے میں مانع ہوتی ہے۔ اس کے نزدیک ان دونوں رکاوٹوں پر غالب آنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ انسانوں میں ایسا احساس قوت پیدا ہو جو ان کو بے حسی اور تنگ نظری سے باہر نکال لے۔ ہلویشیس کی دونوں تصنیفیں جن کے میلان کے متعلق لوگوں کو اکثر غلط فہمی ہوئی ہے، اسی امر کی تحقیق کرتی ہیں کہ نفوس عظیمہ اور اہم صفات سیرت کی آفرینش کے لئے کیا اسباب و شرائط لازمی ہیں اور جب وہ پیدا ہوں تو ان کے تسلیم کرنے کے لئے کس قسم کی طبائع کی ضرورت ہے۔ اس کے نزدیک سب سے ضروری شرط یہی ہے کہ انفرادی اور اجتماعی زندگی کا تعلق بہت گہرا ہو۔ اس کے تمام نظریات کہ افراد کی فطرت یکساں ہوتی ہے، خود غرضی انسان کی فطرت کا اساسی جزو ہے اور تعلیم سے ہر قسم کی سیرت اور ہر قسم کے حالات پیدا ہو سکتے ہیں سب ایک ہی اساسی خیال پر زور دیتے ہیں۔

مذہبی حیثیت سے ہلویشیس ڈی اسٹ ہے اور خدا کی

ذات کے ناقابل فہم ہونے پر بہت زور دیتا ہے - اس نے دینیاتی اخلاق پر بہت مخالفانہ تنقید کی ہے جس میں صرف افراد کی شخصی برائیوں پر حملہ کیا جاتا ہے اور بدی کے اصل مصدر یعنی جمہوری زندگی کے تعلقات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے وہ پادریوں کے بھی بہت خلاف ہے اور کہتا ہے کہ اس طبقے کے اغراض قوم کے عام اغراض سے کبھی متحد نہیں ہو سکتے - مزید برآں اس کی تمام کتابوں میں مناظرانہ اور مخالفانہ تنقید کا انداز پایا جاتا ہے اور دیدرو (Diderot) کی رائے اس کی کتاب (De l'esprit) کے متعلق بالکل صحیح تھی کہ اس نے تمام تعصبات کا قلع قمع کر دیا -

لامتری دیدرو اور ہولباخ
(La Mettrie, Diderot, Holbach)

والٹیر ہی کے زمانے سے طبیعیات اور اس کے نتائج تجربی فلسفے کے ساتھ مل کر بہت اہم اثرات پیدا کرنے لگے تھے - لیکن طبیعیات کا اثر تب تک غالب نہیں ہوا جب تک کہ فرانسیسی فلاسفہ کا ایک ایسا گروہ پیدا نہیں ہوا جو لوک کی اس تعلیم کو تسلیم کرتے ہوئے کہ شعور میں کی ہر شے احساس کی پیداوار ہے، زیادہ تر مادی فطرت کے مطالعہ میں مصروف تھا اور جن کے نزدیک حقیقی فطرت صرف یہی تھی - ان کے فلسفے کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ طبیعیات کے نظریہ کا سادہ منطقی نتیجہ ہے - انھوں نے ہابس کے میلان مادیت کو ترقی دی گو ان میں اتنا فرق ضرور تھا کہ ہابس نے استخراجی طریقہ استعمال کیا تھا اور یہ لوگ زیادہ تر استقرا سے کام لیتے تھے - ان کا ظہور اس امر کی شہادت ہے کہ طبیعیات نے حیات و کائنات کے تصورات کے تعین میں

حصّہ لینے کا تقاضا شروع کر دیا ہے۔ یہ لوگ طبیعیات کے اساسی اصولوں کو حقائق ازلیہ سمجھتے تھے اور جوں جوں ان کو احساس ہوتا گیا کہ مذہبی اعتقادات اور شعائر و رسوم مروجہ ان کے موافق نہیں اسی قدر ان چیزوں کے متعلق ان کو خیال ہوتا گیا کہ یہ لوگوں کی خود ساختہ ہیں اور حماقت تعصب یا دھوکے کا نتیجہ ہیں۔ ایسی چیزوں کی نسبت والٹیر کے اس محتمل الضدین سے کہ یا یہ حماقت کا نتیجہ ہیں یا مکاری کا، انتہائی نتائج اخذ کئے گئے اور اس مخالفت میں ایسی گرم کلامی اور جوش کا اظہار کیا گیا جس سے والٹیر جیسا درباری اور مجلسی آدمی آشنا نہیں تھا۔ لیکن ان مصنفین کو بھی معلوم تھا کہ ان کے خیالات لوگوں کی کثیر تعداد میں سرایت نہیں کر سکتے۔

ان مصنفین کے اس انقلابی میلان سے، کہ اگر زمین کی اصلاح کرنی ہے تو پہلے آسمان کی اصلاح کرنی چاہئے ان کے کام کی فلسفیانہ اہمیت کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا۔ انھوں نے روحیت کے نظریہ کی مخالفت کی ان کے استخراجی دلائل توہابس اور سپائنوزا کے پیش کردہ دلائل سے افضل نہیں تھے لیکن جزئی تجربات کی ثروت ان میں زیادہ تھی۔ سترھویں صدی کے مفکرین کی طرح ان کا انحصار صرف میکانکی طبیعیات کے اصول عامہ پر نہیں بلکہ پیشتر کی صدی کے علم الحیات کے نتائج بھی اُن کے سامنے تھے۔ اس حیثیت سے لامیتری (۱۷۰۹-۱۷۵۱) جو حقیقت میں فرانسیسی مادیت کا بانی ہے خاص طور پر قابل لحاظ ہے۔ وہ اصل میں فوجی طبیب تھا لیکن وہ اس عہدے سے برطرف کر دیا گیا جس کی وجہ کچھ تو یہ تھی کہ اس نے مروجہ نظام طب پر حملہ کیا اور کچھ یہ کہ اس نے ۱۷۴۵ء میں روح کی فطری تاریخ (Histoire naturelle de l'ame) تصنیف کی جس میں اس نے پہلی دفعہ اپنے خیالات کا اظہار کیا۔ اس کے بعد وہ کچھ عرصہ ہالینڈ میں رہا لیکن وہاں سے بھی اپنی کتاب (L'homme Machine)

انسان بطور مشین، کی تصنیف کی وجہ سے اس کو پرشیا کی طرف بھاگ جانا پڑا۔ اس کو فریڈرک اعظم کے ہاں پناہ ملی وہ بادشاہ کا قاری ہو گیا اور معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے درمیان بہت گہرے تعلقات قائم ہو گئے تھے۔ یک بیک ۱۷۵۱ء میں اس کا انتقال ہو گیا۔ بدگو لوگوں، خصوصاً والٹیر نے اس کی موت کو بسیار خواری کی طرف منسوب کیا لیکن وہ غالباً زہر کے اثر سے مرا۔ اس کی سیرت میں دلیری اور ایک خاص قسم کی بیہودہ سبک مزاجی پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ دلکش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن بعض اوقات اس کی دلیری گستاخی کی حد تک پہنچ جاتی ہے اور اس کا لاابالی پن شوخی اور شرارت کی شکل اختیار کر لیتا ہے اس کی سیرت کے اس ناگوار پہلو سے جس کے آثار اس کی کتابوں میں جابجا ملتے ہیں اس کی فلسفیانہ شہرت کو بہت نقصان پہنچا۔ حال ہی میں البرٹ لینگ نے اپنی تاریخ مادیت (History of Materialism) اور ڈیو بوا ریمنڈ (Dubois Reymond) نے اپنے شاندار مضمون میں لامیتری کا زیادہ صحیح اندازہ کرنے کے لئے راستہ صاف کیا ہے۔

لامیتری اپنی تعمیر فکر کو تجربے اور اور اک پر قائم کرنا اور طریق مقابلہ کو استعمال کرنا چاہتا تھا۔ فلسفۂ فطرت میں وہ بوئرہیو (Boerhaue) کا شاگرد ہے جو ایک مشہور طبیب تھا اور جس نے ڈیکارٹ کی طبیعیات کے اساسی اصول کا عضوی زندگی پر اطلاق کیا۔ لامیتری کی مشہور کتاب "انسانی مشین" کے عنوان ہی سے یہ ٹپکتا ہے کہ یہ کتاب ڈیکارٹ کے نظریات کے مطابق لکھی گئی ہے۔ ہو سکتا تھا کہ ایسی کتاب ڈیکارٹ کے کسی پہلے پیرو کی تصنیف ہوتی اگر اس کے اندر وہ جوہر روح اور پینیل غدود کا ذکر نہ کرتا جسے روح دھکیلے دیتی رہتی ہے لامیتری طریق مقابلہ سے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ انسان اور دیگر حیوانات میں صرف کمیت کا فرق ہے اس لئے

اس مفروضے کی کوئی معقول وجہ نہیں کہ انسان کے اندر ایک بالکل نئی قسم کے جوہر کا اضافہ ہو جاتا ہے۔ لامیتری کے خیالات کا صحیح اندازہ کرنے کے لئے ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ وہ صرف (L'homme Machine) انسان مماثل مشین، کا ہی مصنف نہیں ہے بلکہ، حیوانات مماثل مشین، (Les animaux Plus Que Machines) کا بھی مصنف ہے۔ انسانی اور حیوانی اجسام کی ساخت اور ان کے وظائف کی مشابہت کو بتانے کے بعد اس کا مقصد یہ ہے کہ اس امر کی شہادت پیش کرے کہ ان دونوں میں جو قوتیں عمل کرتی ہیں وہ ایک دوسری سے مختلف نہیں ہیں۔ وہ اس سے بھی آگے قدم اٹھاتا ہے وہ نہ صرف انسان کی حیوانات سے بلکہ نباتات سے بھی مشابہت ثابت کرتا ہے۔ زندہ ہستیوں کی ساخت اور ان کے وظائف کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ سب زندگی کی تدریجی کیفیتیں ہیں اور نفسی زندگی جو اس کے کمال پر ظاہر ہوتی ہے وہ اس کے ادنے مدارج میں مطلقاً مفقود نہیں ہوسکتی۔ اس کے نزدیک نہ صرف تمام زندہ ہستیوں بلکہ مادی اشیا میں بھی احساس کی قابلیت پائی جاتی ہے۔ کائنات میں ہر شے ارواح سے لبریز ہے۔ یہاں پر وہ لائبنٹز کے مونادات خفتہ کا حوالہ دیتا ہے۔ لیکن اس تدریجی سلسلے میں بنی بنائی اور مکمل صورتیں نہیں ہیں اس کا خیال ہے کہ زندگی ادنے سے اعلےٰ صورتوں میں ترقی کرتی ہے اس میں وہ کچھ تو میلٹ (Maillet) کا ہم خیال ہے جو ایک فلسفئی فطرت تھا، والٹیر نے جس کا مضحکہ اڑایا ہے اور کچھ ابیقور اور لیوکریٹیوس کا۔ اس کا نظریہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابتدا میں ایک تخم حیات تھا جس میں سے خارجی ماحول کے تعامل سے مختلف صور حیات کا ایک تدریجی سلسلہ پیدا ہوا ہے۔ خواہش یا حاجت محرک حیات ہے۔ اعلےٰ نفسی زندگی وہیں پیدا ہوتی ہے جہاں نباتی حوائج کے علاوہ دیگر ضروریات محسوس ہونے لگیں۔ پودوں کو

ہماری جیسی روحوں کی ضرورت نہیں پودوں اور حیوانوں کے
درمیان جو سرحدی اور عبوری وجود ہیں ان میں سے جو ہستی
خوراک مہیا کرنے کے لئے جس قدر حرکت پر مجبور ہوتی ہے اسی
قدر اس میں عقل زیادہ ہوتی ہے آدمی اسی لئے سب سے اعلےٰ
ہے کہ اس کی ضرورتیں سب سے زیادہ ہیں ۔ یہ تنازع للبقا کے
خیال کی ایک دلچسپ پیش بیانی ہے اور یہ ناممکن نہیں ہے کہ اس
نظریہ سے کہ بے حاجت ہستیاں بے روح ہوتی ہیں، لامیتری نے
ہلوٹیس کے لئے اس کے اساسی خیال کا محرک مہیا کر دیا۔

اگر ہم ان تمام مادیتی نتائج سے قطع نظر بھی کریں جو لامیتری
نے اپنے نظریات سے اخذ کئے تو بھی اس کی تعلیم کا وہ پہلو جو اوپر بیان ہوا
ہے دلچسپی سے خالی نہیں اس کے نزدیک مادیتی نتیجہ نکالنا اس لئے
ضروری تھا کہ ہمارے گردوپیش مختلف صورتوں میں صرف مادہ ہی نظر
آتا ہے لیکن وہ تسلیم کرتا ہے کہ ہم مادّے کی ماہیت سے واقف نہیں
ہوسکتے گو ہمیں اس کی صفات امتداد حرکت اور احساس کا علم ہے۔
یہ نتیجہ کہ احساس بھی مادے کی ایک صفت ہے، وہ اس تجربے سے اخذ
کرتا ہے کہ مخصوص عضوی حالتوں کے ساتھ ساتھ ہمیشہ احساس پایا
جاتا ہے ۔ وہ یہاں خاص طور پر مشاہدۂ تقابلی کا حوالہ دیتا ہے جس
سے معلوم ہوتا ہے کہ نفسی زندگی عضویت کے مدارج کے مطابق بدلتی
رہتی ہے ۔ اگر روح مادی اور ممتد نہ ہوتی تو ہم اس امر کی کس طرح توجیہ
کر سکتے کہ جوش سے ہمارے جسم میں گرمی پیدا ہوتی ہے اور جسم کی حرارت
سے ہمارے خیالات پر اثر پڑتا ہے ۔ ہمارے تمام خیالات مادے
ہی کی تبدیلیوں سے پیدا ہو سکتے ہیں اور چونکہ ہمارے دماغ میں بے شمار
خیالات جاگزیں ہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مطابق
مادے کی تبدیلیاں نہایت ہی ہلکی ہوتی ہوں گی ۔ روحی جوہر کا
مفروضہ اس کے نزدیک بالکل غیر ضروری اور متناقض ہے ۔ وہ

خود علم تشریح اور علم وظائف اعضا کو کافی سمجھتا ہے اور اپنے خیال میں وہ انھیں پر اکتفا کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ مادیت کی صداقت کا فیصلہ خالص علمی دلائل سے ہونا چاہئے۔ روح کی عظمت کا مدار اس پر نہیں کہ غیر مادی، ایک بے معنی اصطلاح اس پر عائد ہو سکے بلکہ اس پر ہے کہ اس میں قوت رسائی اور وضاحت پائی جائے روح کو اس سے نہیں چھپنا چاہئے کہ وہ کیچڑ میں سے پیدا ہوئی۔ لامیتری کا یہ خیال صحیح تھا کہ مادیت عملی تصوریت سے متحد ہو سکتی ہے لیکن اس کا اپنا فلسفۂ اخلاق یہیں حد تک کہ وہ کسی ایسے فلسفے کا مالک ہے اس قسم کی تصوریت سے معرا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جماعت کی بھلائی نیکی کا معیار ہے لیکن اس معیار کو اس نے صرف وہیں استعمال کیا ہے جہاں پر وہ عیاشی اور جائز لطف اندوزی میں فرق پیدا کرتا ہے۔ اوباشی یا عیاشی وہ حصول لذت ہے جو جماعت کے لئے مضر ہو اس کے خلاف جائز لذت وہ ہے جس سے دوسروں کو نقصان نہ پہنچے لیکن ایک مرتبہ یہ امتیاز قائم کرنے کے بعد اس کی اخلاقیات میں لذت سے ماورا کچھ نہیں اور فن لذت اندوزی کے متعلق وہ بہت تفصیلی ہدایتیں پیش کرتا ہے جن میں تاثیر اور ہوس پرستی کچھ اس انداز سے مخلوط ہے کہ اس کو پڑھ کر نفرت ہوتی ہے۔

ڈینس دیدرو (Denis Diderot) 1713-84 نے اٹھارھویں صدی کی فرانسیسی ادبیات کو فلسفیانہ فکر اور انقلابی روح کی معراج تک پہنچایا وہ دل گرم رکھتا تھا اور اس میں یہ غیر معمولی قابلیت تھی کہ نہایت مختلف قسم کے حالات اور مضامین میں گھس جاتا تھا۔ وہ گویا فرانسیسی لائبنٹز تھا جو ہر جگہ زندگی کا کھوج لگا لیتا تھا۔ ایک طرف تو جزئیات کے لئے اس کی نگاہ بہت تیز تھی اور دوسری طرف کل کے ربط کو سمجھنے کی ضرورت کا بھی زبردست احساس رکھتا تھا۔ اس کی طبیعت میں اکثر شعریت اور فلسفیت دست و گریباں رہتی

تھیں اس کے بعض افکار سے یہ بھی ٹپکتا ہے کہ اس کی نگاہ کسی ایک لمحے کی کیفیت قلبی تک محدود ہو گئی ہے اور وہ کوئی کوشش نہیں کرتا کہ اپنے دوسرے افکار کے ساتھ رابطہ اور موافقت پیدا کرے نہایت بلند خیالات اور کیفیات کے دوران میں بھی وہ نہایت بھدی اور کمینہ باتوں پر زہر خند کا اظہار کرتا ہے۔ اس کی تصانیف میں نہایت بابصیرت افکار کے ارتقا کے ساتھ ساتھ جذباتی اُبال بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی ادبی زندگی میں بہت بوقلمونی پائی جاتی ہے۔ اس کے معاصرین اس کو صرف اسی حیثیت سے جانتے تھے کہ وہ مسرت انجام ناٹکوں (Comedy) اور فلسفۂ فطرت کی بعض کتابوں کا مصنف ہے جن میں ڈی ازم کی طرف میلان پایا جاتا ہے اور ایک بڑی محیط العلوم (Encyclopaedia) کا ایڈیٹر ہے۔ پریس کے احتساب کی وجہ سے اس محیط میں وہ یہ دھوکا کرتا ہے کہ وہ اپنے خیالات کو حدیث دیگراں کے طور پر بیان کر دیتا ہے۔ زیادہ تر اس کا وقت اور اس کی قوت اسی محیط میں صرف ہوئی۔ غیر معمولی ثابت قدمی سے بڑی سخت مخالفت کے باوجود اس نے اس کام کو سرانجام دیا۔ اس محیط میں بڑے پیمانے پر اس کی دلچسپیوں کی ہمہ طرفی کا اظہار ہوتا ہے کیوں کہ اس میں اس نے نہ صرف فلسفیانہ مضامین ثبت کئے بلکہ دستکاریوں اور کارخانوں پر بھی آرٹیکل لکھے جو بہت مفصل ذاتی علم پر مبنی ہیں۔ یہ تصنیف تاریخ تمدن میں ایک بڑا نقطۂ انقلاب ہے کیونکہ اس کے ذریعے سے علم کی روشنی قارئین کے ایک وسیع حلقے تک پہنچ گئی۔ لیکن دیدرو اس میں براہ راست اپنے خیالات کا اظہار نہ کر سکا اس کے اپنے خیالات یا اس کے خطوط میں ملتے ہیں جو اس نے ایک خاتون ڈُولان (Voland) کو لکھے جن میں پیرس کی انتہا پسند مجلسوں کے متعلق دلچسپ اور ظریفانہ بیانات ملتے ہیں اور یا اس کے مکالمات میں جو سب سے پہلے ۱۸۳۰ء

شائع ہوئے اصل دیدرو کا حال ان کتابوں کے شائع ہونے پر ہی معلوم ہوا۔ یہاں پر ہمارا بیان اس کے خالص فلسفیانہ خیالات تک محدود ہوگا۔ حال ہی میں ڈینمارک کی ادبیات میں کنوڈ ابسن کی کتاب سے جو اس نے دیدرو پر لکھی ہے ایک قابل قدر اضافہ ہوا ہے۔ اپنی پہلی تصانیف میں دیدرو بھی اپنے زمانے کی عام پسند دینیات کے مطابق، جن چیزوں کی سائنس توجیہ نہیں کرسکتی، ان کی توجیہ کے لئے خدا کے تصور کو استعمال کرتا ہے لیکن روز بروز اس پر یہ واضح ہوتا گیا کہ اس قسم کی توجیہ سائنس کی مطلوبہ توجیہ سے بالکل مختلف چیز ہے۔ اپنی کتاب تاویل فطرت (Interprelation de la nature) 1754 میں وہ کہتا ہے کہ صحیح طریقۂ علم یہ ہے کہ ادراک اور فکر، استقرا اور استخراج کا باہمی تعامل ہو اور ہم تجربے سے شروع کرکے عقل کے ذریعے سے پھر تجربے کی طرف واپس آئیں۔ اس کتاب میں اس نے زیادہ موجودیتی انداز سے ان مسائل کو دہرایا ہے، جن پر وہ پہلے بھی بحث کرچکا تھا۔ خصوصیت سے یہ مسئلہ کہ فطرت کے غایتی مظاہر کی کس طرح سے توجیہ ہوسکتی ہے۔ فطرت سے ماورا کسی علت کی طرف مرافعہ کرنے کی بجائے وہ اس امکان کی طرف ایما کرتا ہے کہ ہمیشہ سے مادے کے ہیولے میں حیات و شعور کی قابلیت رکھنے والے عناصر موجود تھے یہ عناصر رفتہ رفتہ اکٹھے ہوتے گئے اور ارتقا کے بہت سے مدارج میں سے گزر کر آخر کار حیوان و انسان بن گئے اور جن اجتماعات میں زندگی کی قابلیت نہیں تھی وہ منتشر ہوتے گئے۔ لامیٹری کی طرح دیدرو کو بھی یہ خیالات کچھ تو لیوکریٹیس کے مطالعہ سے سوجھے اور کچھ لائبنز کے نظریے سے کہ موجودات کا سلسلہ مسلسل اور تدریجی ہے دیدرو نے اس تعلیم کو اس تحقیقات کے نتائج کے ساتھ ملا لیا جو اس کے زمانے کے ماہرین فطرت نے نہایت چھوٹی چھوٹی جاندار ہستیوں کے متعلق کی تھی۔ خواہ ہم دیدرو

کلیتاً لائبنیز کا پیرو نہ کہہ سکیں لیکن یہ صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ نظریۂ مونادات کے بانی کا اس پر بہت اثر تھا۔ ہاں یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس نے یہ خیال ٹولینڈ سے لیا ہو کہ حرکت مادے کی اصلی صفت ہے اور اسکے اس خیال کا ماخذ بھی دوسرے لوگ ہوں کہ حالتِ سکون بھی قوت یا تناؤ کی حالت ہے جس کو اس نے اپنے ایک مختصر مضمون میں بیان کیا ہے
(Principes Philosophiques sur la maticre et le mouvement)
لیکن جب دیدرو اپنے شاندار مکالمے (ڈالمبرٹ اور دیدرو کے درمیان گفتگو) میں اپنے بعض معاصرین فلاسفۂ فطرت کی طرح قابلیت احساس کو نہ صرف مادے کی عام اور جوہری صفت قرار دیتا ہے بلکہ اس خیال کی تکمیل میں احساس بالقوئے اور احساس بالوجود میں فرق قائم کرتا ہے جو زندہ اور مردہ قوت کے فرق کے مماثل ہے، تو صاف طور پر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں پر وہ لائبنیز کے ایک نہایت اہم خیال سے متاثر ہوا ہے۔ دیدرو کے نزدیک حیات و عقل فطرت سرمدی ہیں اور محض میکانکی علتوں کی پیداوار نہیں ہیں۔ ان کے جراثیم ازل سے ہی موجود ہے اور ان کو اپنے ارتقا کے لئے ضروری اور موزوں حالات درکار تھے جب کبھی کسی عضویہ میں غذا خون اور اعصاب میں پہنچتی ہے۔ تو حیات بالقوی حیات بالفعل میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ خارجی حالات خواہ کیسے ہی اہم ہوں لیکن دیدرو کے نزدیک باطنی حالات اصلی اور ضروری ہیں۔ یہ یقین کہ ایک مردہ ذرے کے ساتھ دو چار اور مردہ ذرے مل کر زندگی کا کوئی نظام پیدا کر سکتے ہیں پرلے درجے کی لغویت ہے۔ ایسے ہی یہ خیال بھی لغو ہے کہ ذروں کی کسی خاص ترکیب سے شعور پیدا ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس ہستی میں حیات و شعور موجود ہیں اس میں وہ ہمیشہ سے موجود تھے اور ہمیشہ موجود رہیں گے۔ ہم یہ کیوں نہ سمجھیں کہ تمام فطرت ایک ہی قسم کی ہے۔ ادنیٰ اور اعلےٰ مدارج وجود میں صرف یہی فرق ہے کہ اعلےٰ مدارج میں جو کچھ متمرکز ہو گیا ہے ادنیٰ مدارج میں وہ

منتشر عناصر کی حالت میں پایا جاتا ہے۔ دالمبرت اور دیدرو کی گفتگو، اور دالمبرت کے خواب، میں اس نظریے کی تکمیل کی گئی ہے اور یہ دونوں مکالمات صورت و معنی دونوں کے لحاظ سے فلسفے کے ادبِ عالیہ میں شمار ہوتے ہیں۔

دالمبرت نے ایک اعتراض اٹھایا جس کا اسے کوئی جواب نہیں ملا۔ وہ کہتا ہے کہ اگر ہم مادے کے ذرات میں اصلی قابلیت احساس بھی فرض کریں جو ان میں بالقوی موجود ہے لیکن ان ذرات کے اجتماع سے ایسا شعور کیسے پیدا ہو سکتا ہے جو ان میں سے کسی ایک ذرے میں جاگزیں نہیں ہے بلکہ تمام ذروں کے مجموعے کے مقابل ہے۔ "اے فلسفی سُن میں ایسے مجموعۂ ذرات کو بہت اچھی طرح سے قیاس کر سکتا ہوں جو ایسی چھوٹی چھوٹی ہستیوں پر مشتمل ہے جن میں سے ہر ایک میں قابلیت احساس ہے لیکن ایک واحد ہستی شاعرہ ایک کامل نظام شعور ایک کلیت نفس جسے اپنی وحدت کا احساس ہے، میری سمجھ میں یہ نہیں آتا کہ یہ کہاں سے آئی ہے۔ یہاں پر اس حقیقت کو نہایت واضح طور پر بیان کیا گیا ہے کہ ماخذ شعور کا مسئلہ اس طرح سے حل نہیں ہو سکتا کہ ہم احساس کو مادے کی ایک عام خاصیت فرض کر لیں۔ دیدرو اس کو مانتا ہے کہ موناداتے کی میکانکی تاویل نہیں ہو سکتی وہ وحدت جو شعور کا خاصہ ہے میکانکی اجتماعات سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ چشمکِ برق کی طرح اس کی بصیرت بعض اہم مسائل پر نور افگن ہوتی ہے لیکن وہ اس کو ہر حالت میں قائم نہیں رکھ سکتا کونڈلک کی طرح اس کے نزدیک بھی تذکر اور مقابلہ فطری طور پر جزئی احساسات سے پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن شعور کے متعلق اس نے جو اعتراض اٹھایا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس مسئلے پر اس نے کس وضاحت سے غور کیا ہے۔ وہ مادیت کی عام شاہراہ پر گام فرسا نہیں ہوا۔

ماخذِ شعور کا مشکل مسئلہ دیدرو کے ہاں پس پشت جا پڑتا ہے کیونکہ اس کے نزدیک تمام محدود افراد اپنے روابط باطنی کی وجہ سے ایک عظیم کُل کے اجزا ہیں "کیا تم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ فطرت میں تمام اشیا باہم مربوط ہیں اور سلسلۂ فطرت میں کوئی کڑی شکستہ یا مفقود نہیں ہے جب یہ صحیح ہے تو افراد سے تمھارا کیا مطلب ہے۔ حقیقت میں متعدد افراد کا وجود ہی نہیں صرف ایک واحد فرد موجود ہے اور وہ کل فطرت ہے" اس طرح سے وہ انفرادیت سے کلیت کی طرف یعنی علم انسانی کے ایک انتہائی نقطے سے دوسرے انتہائی نقطے تک جا پہنچتا ہے۔ جو کچھ اس کو وہاں نظر آتا ہے وہ اس میں محو حیرت ہو کر ایک لمحہ توقف کرتا ہے لیکن اس کا تفکر اس قدر بیتاب پایا ہے کہ کوئی مسئلہ اس میں پوری طرح قائم ہونے نہیں پاتا۔

دیدرو کے اخلاقی افکار میں بھی اسی قسم کا اضطراب اور تذبذب پایا جاتا ہے۔ وہ ہلویٹیس کے اس نظریے کی مخالفانہ تنقید کرتا ہے کہ تمام تاثر ایک فرد کی مقصد برآری کی کوشش میں پیدا ہوتا ہے اور اس کو یقین ہے کہ خیر و صائب کی معرفت انسان کی سرشت میں پائی جاتی ہے اور کسی فرد میں مطلقاً مفقود نہیں ہوتی۔ ہول باخ کے کمرۂ ملاقات میں وہ بڑے زور شور سے اس نظریے کی حمایت کرتا رہا اور اپنی ابتدائی تصانیف میں وہ اس خیال پر پہنچا کہ ایک مخصوص حاسۂ اخلاق انسان میں پایا جاتا ہے۔ لیکن اس کے خطوط سے صاف طور پر پتہ چلتا ہے کہ بعد ازاں اس نے اس خیال کو ترک کر دیا اور اس نتیجے پر پہنچا کہ جس چیز کو ہم اخلاقی جبلت کہتے ہیں اور جو ہمارے غیر ارادی افعال یا احکام متعلق بہ افعال میں ظاہر ہوتی ہے وہ حقیقت میں لامحدود چھوٹے چھوٹے تجربات کا مجموعی نتیجہ ہوتی ہے جو ابتدائے حیات سے شروع ہو جاتے ہیں یہ بہت سے مختلف محرکات کی پیداوار ہوتی ہے جن میں سے ایک کے لئے بھی یہ لازمی نہیں کہ وہ عمل کرتے ہوئے یا حکم

لگاتے ہوئے واضح طور پر شعور میں موجود ہو ہمارے اندر جو کچھ ہے اس کی بنا تجربہ ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ ہمیں ان تجربات کا شعور بھی ہو۔ ان غیر شعوری اور فراموش شدہ محرکات میں ایسے محرکات بھی ہوتے ہیں جن کا ہماری ذات سے تعلق ہوتا ہے خاص کر عزت اور غیر فانی شہرت کی آرزو (اس محرک کی اہمیت کے متعلق دیدرو نے سنگ تراش فالسونے سے بڑی دلچسپ مراسلت کی)۔ دیدرو کی تصنیف میں اس کے بھی آثار ملتے ہیں کہ اس نے اخلاقی تاثر کے ارتقائی تاریخ کی نسبت بھی تحقیقات کی ہے اور یہ امر خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ نفوس عظیمہ وشریفہ کے محرکات کی پرجوش مداحی کو اس کے اس خیال سے کوئی ضعف نہیں پہنچا کہ ان محرکات نے تجربے کی سرزمین میں نشوو نما پائی ہے۔ لیکن وہ اپنے اس خیال کو ہر جگہ عائد نہیں کر سکا خصوصاً جب وہ عام اجتماعی اخلاق سے دوچار ہوتا ہے تو تجربیت سے اس کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ اخلاق کا فطری ارتقا اس کو صرف فرد میں معلوم ہوتا ہے جماعت میں دکھائی نہیں دیتا۔ اپنے زمانے کی سوسائٹی کے قواعد و رسوم و ادارات خصوصاً وحشی اقوام کی زندگی سے مقابلہ کرنے کے بعد اس کو اس قدر مخالف عقل معلوم ہوتے تھے کہ وہ ان کے متعلق صرف یہی فرض کر سکتا تھا کہ یہ رسوم وقیود توہم اور خواہش اقتدار کا نتیجہ ہیں۔ وحشی اور مہذب انسان کے درمیان اس کو کوئی فطری واسطے نظر نہیں آتے تھے۔ خلاف فطرت اجتماعی اخلاق صرف حکام کی بے اصول مرضی اور مکاری سے وجود میں آسکتا ہے وہ تمام سیاسی اجتماعی اور مذہبی ادارات کو غور سے دیکھو اور اگر میں سخت غلطی پر نہیں تو تم کو معلوم ہو جائے گا کہ صدیوں تک نوع انسان کی گردنیں ایسے جوئے کے نیچے خم رہی ہیں جو چند بدمعاشوں نے ان پر رکھ دیا تھا۔ سب سے زیادہ ان لوگوں سے بچو جو نظم ونسق پیدا کرنے کے مدعی ہیں۔ انتظام کے ہمیشہ یہی معنی ہوتے ہیں کہ ایک شخص دوسروں کی آزادی کے راستے میں رکاوٹیں پیدا کر کے ان پر حکمرانی کرنا

چاہتا ہے۔ اس سے زیادہ اس امر کی کیا شہادت ہوسکتی ہے کہ دیدرو کے زمانے میں تاریخی رشتوں کے دریافت کرنے کی قابلیت بالکل مفقود تھی۔ دیدرو جس میں یہ غیر معمولی قابلیت تھی کہ وہ ہر قسم کے حالات کی اصلیت کو محسوس کر سکتا تھا، اس کو بھی روایتی نظامات کی سوائے اس کے کوئی توجیہ میسر نہ آئی کہ وہ مرضی بے اصول اور خواہش اقتدار کی پیداوار ہیں حقیقت یہ ہے کہ فرد کی سعی و تمنا اور تھی اور جماعت کی کوشش اور ہر شخص اپنے اندر مخصوص قوتیں محسوس کرتا تھا اور سوسائٹی کا قائم شدہ نظام ان کے لئے ایک نہایت محدود اور تنگ میدان عمل پیش کرتا تھا اسی لئے فرد اور جماعت کے مقاصد میں ایسا بین فرق پیدا ہو گیا تھا کہ ایک کے نقطۂ نظر سے دوسرے کو سمجھنا ناممکن تھا مستقبل سے ہر شے کی امید کی جاتی تھی اور ماضی کو مکاری کا ایک ڈھانچا خیال کیا جاتا تھا۔ خصوصاً مذہبی اعتقاد دیدرو کو بدیوں کا سرچشمہ معلوم ہوتا تھا۔ اس کا ایک خط میں یہ کہنا کہ انسانوں کے بجائے خدا زیادہ قابل الزام ہے، محض مذاق نہیں تھا یہ درحقیقت اس کا اعتقاد تھا۔ وہ کہتا ہے کہ خدا پر ایمان کوئی بے ضرر چیز نہیں ہے اس سے دو قسم کی برائیاں پیدا ہوتی ہیں، اول تو یہ کہ اس کے ساتھ کسی نہ کسی قسم کی طرز عبادت ضرور وابستہ ہو جاتی ہے اور رسومات و اعتقادات فطری اخلاق کی جگہ لے لیتے ہیں اور اس کی تخریب کا باعث ہوتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ اس دنیا میں جو اس قدر رنج و مصیبت نظر آتی ہے وہ ایک اچھے خدا کے تصور کے خلاف ہے اس لئے قائلین خدا اس کی توجیہ میں ہر قسم کی لغو اور متناقض دلیلیں قائم کرنے لگتے ہیں اس طرح سے ایک طرف تو مذہب خلافِ عقل شے ہو جاتی ہے اور دوسری طرف خلافِ اخلاق۔

ایسے مسائل پر دیدرو اکثر ہول باخ کے اطاق ملاقات میں بحث کرتا تھا ان بحثوں کی زندہ تصویریں اس کے خطوط میں ملتی ہیں ہول باخ ۱۷۲۳ تا ۱۷۸۹ ایک جرمن زمیندار امیر تھا جس نے عنفوان شباب ہی

میں پیرس میں سکونت اختیار کرلی تھی اور بہت سے انتہا پسند مصنفوں کو اپنے گرد جمع کر لیا تھا۔ اس کو علم کیمیا میں انہماک تھا اور غالباً دیدرو کے اثر سے اس نے فلسفہ بھی شروع کر دیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ہول باخ سے دوران ملاقات میں دیدرو اپنے خیالات کو بیان کرتا رہا وہ ہول باخ کی اہم ترین تصنیف 'نظام فطرت' کی بنیاد ہیں جو ۱۷۷۰ء میں شائع ہوئی اور مصنف نے اس پر اپنا اصلی نام نہیں لکھا۔ اس کتاب کو بعض لوگوں نے انجیل مادیت کہا۔ مصنف نے دیباچے میں بھی لکھا ہے کہ اس کتاب کی تصنیف میں اس نے بہت سے احباب سے مدد لی ہے کہتے ہیں کہ دیدرو کے علاوہ ریاضی دان لیگرینگ (Lagrange) کی مدد بھی اس میں شامل ہے، جو ہول باخ کے خاندان میں اتالیق تھا خیالات کی تنظیم ہول باخ نے خود کی۔ اس کتاب میں مادیت کو ایک نظام کی صورت میں پیش کیا گیا ہے یہ کام نہ لامیتری نے کیا تھا اور نہ دیدرو نے اور اس کی وجہ یہ تھی کہ کچھ تو وہ زیادہ محقق مزاج تھے اور کچھ لاابالی پن بھی ان میں زیادہ تھا۔ ہول باخ کی اس تصنیف میں حقیقت میں کوئی نئے خیالات نہیں ملتے۔ اس کی اہمیت یہی ہے کہ اس کے اندر غضب آمیز شدت سے ہر روحیتی اور ثنویتی نظریے کو نظر و عمل دونوں کے لئے مضر ثابت کرکے تہس نہس کر دیا گیا ہے۔

ہول باخ نے بڑی تفصیل سے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ دنیا کے مقابلے میں خدا اور جسم کے مقابلے میں روح، بالفاظ دیگر روحی علتوں پر اسی حالت میں یقین کرنے کی ضرورت پیش آسکتی ہے جب کہ مادی فطرت مردہ، منفعل اور خود حرکت کرنے کے ناقابل ہو۔ لیکن اگر فطرت میں کہیں سکون نہ ہو اور حرکت مادے کی ایک اساسی صفت ہو تو اس حالت میں روحی علتوں کو ماننے کی کیا ضرورت ہے علاوہ ازیں ان سے کسی چیز کی توجیہ نہیں ہوتی اور ان کا حوالہ محض ہماری جہالت کا اظہار ہے جہاں پر ہم کوئی فطری علت معلوم نہیں کر سکتے وہاں

روح یا خدا کو لا بٹھاتے ہیں۔ وحشی انسان فطری مظاہر کی توجیہ ارواح کی مداخلت سے کرتا تھا خدا اور روح سے توجیہ مظاہر کی کوشش اسی جاہلانہ طریقے کا بقایا ہے۔ جہاں کہیں سائنس فطری توجیہ پیش کرتی ہے دینیات فوق الفطرت توجیہ مہیا کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ روح کے متعلق ہمیں اس سے زیادہ کچھ معلوم نہیں کہ وہ ایک صفت ہے جو دماغ کے ساتھ وابستہ ہے۔ اگر کوئی یہ پوچھے کہ دماغ میں یہ صفت کہاں سے آجاتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ یہ ایک ترتیب یا اجتماع کا نتیجہ ہے جو جاندار ہستیوں کے لئے مخصوص ہے جس کی وجہ سے بے جان بے حس مادہ ایک زندہ ہستی کا جزو بن کر حیات و احساس کی قابلیت پیدا کر لیتا ہے۔ اسی طرح انسانی جسم میں دودھ روٹی یا شراب زندگی اور احساس میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ یہ تمثیل دیدرو کے ہاں بھی موجود تھی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ہول باخ دیدرو کے اس خیال سے متفق نہیں تھا کہ قابلیت احساس مادے کی ایک اساسی صفت ہے وہ اس نظریئے کا ذکر تو کرتا ہے لیکن اس خیال پر قائم رہتا ہے کہ قابلیت احساس عناصر کی ایک مخصوص ترکیب سے پیدا ہوتی ہے اور کسی عنصر میں منفرداً یہ قابلیت نہیں پائی جاتی۔ اس نکتے پر ہول باخ اور دیدرو اختلاف رائے رکھتے ہیں جس سے مزید نتائج بھی مرتب ہوتے ہیں۔ ہول باخ فکر یا شعور کو بھی ایک حرکت میں قرار دیتا ہے۔ یہ حرکت حسی نہیں بلکہ ذاتی ہے اور اسی قسم کی ہے جو تخمیر تغذیہ اور نشو و نما میں پائی جاتی ہے ایسی حرکت خود مرئی نہیں ہوتی صرف اس کے اثرات اس پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی قسم کی حرکتیں بہت سے پُر اسرار مظاہر کی علتیں ہیں روحی جوہر کے فرض کرنے سے یہ راز افشا نہیں ہوتا" ہمیں اسی علم پر قناعت کر لینی چاہیئے کہ مادی علتیں روح میں حرکت اور تغیر پیدا کرتی ہیں" اس لحاظ سے تمام سائنس طبیعیات ہی ہے اخلاقیات بھی عملی طبیعیات ہی ہے۔ ان فرضی فضائل و فرائض کی جگہ جو انسان کے ماورائے فطرت ہستیوں سے تعلق رکھنے کی وجہ سے پیدا ہوتے تھے اب ایسے فرائض و فضائل عائد

ہونے چاہئیں جو انسان کی اپنی فطرت سے سرزد ہوں تو ائین فطرت ہمیں وہ راستہ دکھاتے ہیں جس پر چلکر ہم اپنے مقصد کو پورا کر سکتے ہیں اسی طرح سے فطرت ہی سے فرض کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ فرض ہمیں اس طرف لیجاتا ہے جس طرف ہماری منزل مقصود ہے۔ ہر شخص اپنی سعادت کا متلاشی ہے عقل، جماعت کے اندر انسانوں کے کردار پر طبیعیات کا اطلاق ہے۔ عقل انسان کو یہ تعلیم دیتی ہے کہ اگر انسان اپنی سعادت کو دوسروں کی سعادت سے الگ کرے تو وہ کبھی مسعود نہیں ہو سکتا۔ اس کی تقدیر یہی ہے اور جو شخص دوسروں کو سعادت بخشتا ہے وہ خود کبھی غیر مسعود نہیں ہو سکتا۔ اس تصنیف کے آخری حصے میں جہاں اس نے قانونِ فطرت کا ایک خاکہ پیش کیا ہے، یہ افکار ایسی جوشیلی زبان میں بیان ہوئے ہیں کہ بعض لوگوں کو اس میں دیدرو کا لہجہ محسوس ہوتا ہے۔

ہول باخ کے نزدیک روحی اور مادی وجود کی دو قسمیں فرض کرنا انسانوں کے لئے سب سے زیادہ مصائب کا باعث ہوا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ اولاً انسان غیر ارادی طور پر ارواح میں یقین کرنے لگا ان کو اشیا کی علل معلوم نہیں تھیں اس لئے فطرتاً انھوں نے علتوں کو شخصی ہستیوں کی طرح قیاس کیا لیکن مذہب پیشہ لوگوں کے شوق اقتدار نے ان اعتقادات کا ایک نظام قائم کر لیا۔ مزید برآں پروہتوں کو اس بات کا اچھی طرح علم ہو گیا کہ پراسرار چیزوں کا انسان کی طبیعت پر زبردست تسلط ہوتا ہے چنانچہ انھوں نے لوگوں کو مرئی خداؤں یعنی سورج چاند اور دیگر فطری مظاہر کے اعتقاد سے ہٹا کر غیر مرئی خداؤں کا اعتقاد ان کے دلوں میں ڈال دیا۔ علمی حیثیت سے روحیت کا نظریہ اس قدر بے بنیاد ہے کہ اس میں کوئی شک باقی نہیں رہتا کہ یہ نظام ایک گہری غرض مندانہ دنیاتی تدبیر کا ثمر ہے اس نے یہ یقین پیدا کر دیا کہ انسان کا ایک غیر مرئی جزو بھی ہے جسے آئندہ زندگی میں جزا و سزا ملے گی۔ تمام دیوتا انھوں ہی کے تراشے ہوئے ہیں۔ اگر ہم ان کی ابتدا پر غور کریں تو ہم دیکھینگے کہ دیوتا انسان کے جہل

اور خوف سے پیدا ہوتے ہیں اس کے بعد تخیل، جوش یا مکر سے ان کی تزئین یا تخریب ہوتی ہے۔ عجز ان کی پرستش کرتا ہے۔ خوش اعتقادی ان کو قائم رکھتی ہے رواج ان کی عزت کرتا ہے ظلم ان کی حمایت کرتا ہے تاکہ انسانوں کی بے بصری سے اپنا الو سیدھا کرے،، یہ اقتباس ہول باخ کے فلسفۂ مذہب کا خلاصہ ہے۔ وہ دین فطرت اور قائم شدہ دین میں کوئی فرق نہیں کرتا۔ اس کا خیال ہے کہ اگر ایک مرتبہ خدا کو تسلیم کرلیں تو کسی نہ کسی طرح کی عبادت لازمی ہو جاتی ہے پروہتوں کو اقتدار حاصل ہو جاتا ہے فطری اخلاق کی صورت مسخ ہو جاتی ہے اور جور و تعدی کا بازار گرم ہو جاتا ہے۔ اس کے ساتھ ایک یہ مصیبت بھی آتی ہے کہ دنیا کی آفات کو خدا کی ہستی کے موافق ثابت کرنے کے لئے سوفسطائیانہ دلائل قائم کئے جاتے ہیں۔ ہول باخ کے اس طرز استدلال سے ہمارا ذہن فوراً دیدرو کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ غالباً یہ حصہ اس کے زیر اثر تصنیف ہوا ہے مذہب اور نظام جماعت میں بعض ایسے تاریخی امور ان کے سامنے موجود تھے جن کی کوئی فطری اساس معلوم نہیں ہوتی تھی اور جن کے ساتھ ان کی طبائع کبھی کسی قسم کی موافقت پیدا نہیں کرسکتی تھیں اس لئے انھوں نے جلدی سے یہ نظریہ قائم کرلیا جو بظاہر اس قدر سادہ تھا کہ یہ چیزیں بعض افراد کی خود غرضانہ مرضی سے ظہور میں آئی ہیں۔ سادہ لوحی کے اس نظریے سے ہمیں نوع انسان کی طفولیت کے خرافیاتی نظریات یاد آجاتے ہیں نظام فطرت جن کا قلع قمع کرنا چاہتا تھا۔ ہول باخ کے سکار پر وہت بھی ایک نئی قسم کی خرافیاتی ہستیاں ہیں۔ لیکن اس میں شک نہیں کہ ہول باخ نے مذہب کے متعلق ایک بہت بڑے مسئلے کو چھیڑا مذہبی تصورات نوع انسانی کی طفولیت میں علم انسان کے اندر جہالت کے کھانچے بھرنے کے کام آتے تھے اگر ان کا اب وہ مصرف نہیں رہا تو مذہب کی ضرورت اور اس کی قدر و قیمت اب کیا ہے۔ فلسفۂ تنویر مذہبی زندگی کی قوتوں کے ناقص علم کی وجہ سے اس سوال کا جواب نہیں دے سکتا تھا

اگر حقیقت میں روحانی عالم کا اعتقاد خارج سے انسانوں کے اندر ڈالا گیا ہے ان کو ترغیب و تحریص سے اس کا قائل کیا گیا ہے اور خود روح انسانی کی حاجتوں اور قوتوں سے اس کو پیدا نہیں کیا تو دراصل مسئلۂ دینی کا کوئی وجود ہی نہیں اس مسئلے پر دوبارہ غور کرنے کے لئے ایک نئی پود اور نئے زمانے کی ضرورت تھی رُوسو ہی ایک واحد مفکر تھا جس نے اس مسئلے پر قوت آزمائی کی اور اپنے زمانے میں اس کی تنہائی کا بھی یہی باعث تھا کہ اس نے دوسروں سے پہلے اس مسئلے کی مشکل کو محسوس کیا۔

اس حیرت انگیز شخص کا ذکر کرنے سے پہلے ہول باخ کی کتاب "نظام فطرت" کے متعلق یہ بیان کر دینا لازمی ہے کہ اس کے اندر فطرت کے مفہوم میں ایک ابہام پایا جاتا ہے۔ ایک طرف تو فطرت کو قائم بالذات وجود قرار دیا ہے، جو آپ اپنی علت ہے، آپ اپنا جوہر ازلی ہے جیسا کہ سپائنوزا کا خیال ہے دوسری طرف ساتھ ہی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہمیں صرف تجربے میں عمل کرتی ہوئی علل کا علم ہوتا ہے، علل اولیہ کا علم نہیں ہوتا ایک طرف فطرت کے تصور کو تجربے پر قائم کیا جاتا ہے اور دوسری طرف اسے محض ایک تعمیر فکر قرار دیا جاتا ہے لیکن ان دونوں صورتوں میں فطرت کی صحت و صداقت کیا ہے تجربہ ہم کو کہاں تک لے جا سکتا ہے تعمیرات فکر کا جواز کیا ہے۔ فلسفۂ تنویر کو اپنے نورِ صداقت پہ پورا یقین تھا دوسروں کو بھی تو اس سے کچھ نور یقین حاصل ہونا چاہئے۔ فلسفے کے مستقبل کا مدار انھیں مسائل پر تھا لیکن فرانس کی ذہنی فضا میں ان تحقیقات کے لئے سکون و اطمینان مفقود تھا۔ جب "نظام فطرت" شائع ہوا تو جرمنی کی ایک دور دراز یونیورسٹی میں بڑے زور و شور سے ان مسائل پر غور ہو رہا تھا۔

روسو نے بڑا کام یہ کیا کہ جین جیک روسو (Jean Jacques Rousseau) اس نے ایک گہری اساس کو نمایاں کیا جس کے ذریعے سے یہ فیصلہ ہو سکتا تھا کہ فلسفۂ تنویر اور حالات موجودہ میں سے کون کس قدر حق پر ہے اس نے فطرت اور بلا واسطہ تاثر کو معیار قرار دے کر تمام تعینات تمدن کی بنا قرار دیا اور تمام تہذیب اور تفکر سے جو اس سے ماوراجانا چاہیے یہ تقاضا کیا کہ وہ اس کی ترقی اور تکمیل کی بنا پر اپنا جواز ثابت کریں اگر وہ اس تاثر بلا واسطہ کو مانع ہوں اور اس کی تخریب کا باعث ہوں تو وہ یقیناً شر ہیں۔ عصر جدید میں وہ سب سے پہلا شخص ہے جس نے تہذیب کے مسئلے کو واضح طور پر بیان کیا۔ نشاۃ جدیدہ کے زمانے سے تہذیب نے بہت جلدی جلدی ہر طرف ترقی کی تھی اب ایک آواز بلند ہوئی کہ یہ تمام تحریک ایک غلط راستے پر پڑ لی ہے۔ فرانس کی اضلاعی اکاڈمی نے اس مسئلے پر بہترین مضمون کے لئے ایک انعام تجویز کیا کہ "آیا علوم وفنون کے احیاء سے اخلاق کا تزکیہ ہوا ہے یا نہیں"، روسو کی پہلی فلسفیانہ تصنیف اسی سوال کا جواب تھی، یہ سوال روسو کی روح میں لمعہ برق کی طرح دوڑ گیا۔

وہ کہتا ہے کہ مجھے ایسا معلوم ہوا کہ میرے سامنے ایک بالکل نیا عالم آشکار ہوا ہے اور میں خود ابھی ایک بالکل نیا انسان بن گیا ہوں یہ نیا عالم شخصیت، زندہ تاثر اور باطنی زندگی کا عالم تھا اس کو یک بیک یہ محسوس ہوا کہ اس نئے عالم اور موجودہ نظام اور اس کے نقادوں میں باہم توافق نہیں پایا جاتا یہ بات کچھ زیادہ اہم نہیں ہے کہ آیا یہ خود اس کا اپنا ارادہ تھا کہ اس سوال کے جواب نفی میں تھے یا دیدرو کی دختر کا بیان صحیح ہے کہ اس کے باپ نے اس کو ایسا کرنے کی ہدایت کی۔ یہ سلبی جواب محض ایک استعاد صوری ہے جسے روسو نے اپنی مراسلت اور بعد کی تصانیف میں زیادہ تعین اور وضاحت سے بیان کیا ہے تاثر جو بالآخر ہماری تمینات کو متعین کرتا ہے، اور تمام شاندار عقلی اور حیاتیاتی ارتقا کا باہمی تصادم صرف روسو کی

ذات میں ممکن ہو سکتا تھا اس کی شخصیت اور زندگی نے اس کو اس پیکار کے لئے تیار کر دیا تھا۔ جین جیک روسو ۲۸ جون ۱۷۱۲ء کو جینوا میں ایک خوش حال خاندان میں پیدا ہوا اس کی تربیت ہی اس قسم کی ہوئی کہ اس میں تخیل اور غیر متعین تاثر نے نشو و نما پائی۔ اور اوائل عمر ہی میں اس میں وہ چیز پیدا ہو گئی تھی جس کو وہ خیال پسند روح (Esprit Romanseque) کہتا ہے جس کی وجہ سے وہ حیاتِ ماورائے حالاتِ حاضرہ کا متمنی اور عالم امکانات سے لذت اندوز ہوتا تھا ایک مضطرب اور بے اعتدال شباب کے بعد جس کے اندر وہی رنگ پایا جاتا ہے جو اس کے تخیل میں موجود تھا اور جس کی وجہ سے اس نے ایک عرصہ بے وقار حالات میں بھی بسر کیا اور جس کا اس کے انداز فکر پر بھی کوئی اچھا اثر نہ پڑا وہ پیرس چلا گیا اور تعلمی معتمدی اور خاص طور پر کتابت موسیقی سے روزی کماتا رہا کتابت کا کام اس کے لئے کچھ ایسا ہی تھا جیسا کہ سپائنوزا کے لئے شیشوں کو صیقل کرنے کا کام موسیقی کے ایک ناٹک میں اس کو بہت کامیابی ہوئی اور اطالوی اور فرانسیسی موسیقی کی رقیبانہ بحث میں مبتلا ہو گیا۔ لیکن اس کی زندگی کے کسی پہلو سے یہ ظاہر نہیں ہوتا تھا کہ وہ ایک روز عالم فکر میں اس قدر شہرت حاصل کرے گا اور ذہنی زندگی کا رخ بدل دے گا۔ اس کو شروع میں کچھ عام تعلیم و تربیت کا موقع ملا تھا اور اس نے فلسفے میں بھی کچھ دخل اندازی کی تھی۔ محیط عظیم، (Encylopaedia) کی تالیف میں معاون ہونے کی حیثیت سے وہ فلاسفہ کے حلقے میں داخل ہو گیا تھا جو اس کو اپنے زمرے کا ایک فرد شمار کرتے تھے۔ سب سے پہلے مذکورۂ بالا انعامی مضمون لکھ کر وہ مصنفی کے راستے پر بڑا لوگ اس کے نام سے واقف ہو گئے۔ جب اس نے اس مسئلے کی بحث کو جاری رکھا جو یک بیک اس پر منکشف ہوا تھا تو اس کا انداز مخالفین و موافقین حالات حاضرہ دونوں متخاصم گروہوں کے متعلق مناظرانہ اور مخالفانہ ہوتا گیا۔ اس کے بعد اس نے

ایک اور انعامی مضمون لکھا جس کا عنوان تھا، انسانوں کے درمیان عدم مساوات کا ماخذ۔ اس مضمون میں اس نے حالتِ فطرت کی بڑی قصیدہ خوانی کی اور تہذیب و تمدن کی بہت مذمت کی جس طرح اس نے پہلے اس سے انکار کیا تھا کہ احیائے علوم و فنون انسانوں کے لئے مفید ثابت ہوا ہے اسی طرح اب اس نے اس سے انکار کیا کہ حالتِ فطرت سے نکل کر اجتماعی اور تمدنی زندگی اختیار کرنے سے انسان کی حالت بہتر ہو گئی ہے ان دونوں انعامی مضامین سے روسو کے فلسفے کا صرف سلبی پہلو واضح ہوتا ہے جب وہ دیہات کی خلوت میں عزلت گزیں ہوا تو اس کی زندگی کا ایک نیا باب شروع ہوا اس کے محیط نوبیں دوست اس کو سمجھ نہ سکے۔ جو چیز اس کی طبیعت میں موجزن تھی، ان لوگوں کو اپنی قابلیت اور انتقادیت کے باوجود اس کا کوئی ادراک نہیں ہو سکتا تھا۔ روسو کو فطرت کا ایسا سرگرم احساس تھا کہ اپنی عمر کے آخری زمانے میں شدید آلام جسمانی اور اصلی و فرضی آزار کے باوجود وہ اسی کے سہارے پر جیتا رہا اس کی طبیعت میں بلا واسطہ تاثر میں زندگی بسر کرنے کا زبردست میلان موجود تھا۔ اس کی باطنی زندگی اس قدر عنان گسیختہ تھی کہ اس کو اپنے وجدانات کے لئے الفاظ نہیں ملتے تھے۔ اظہارِ خیال کے لئے برمحل اور موزوں الفاظ کے میسر نہ آنے کی وجہ سے ملاقاتی محفلوں میں اس کو اکثر تکلیف ہوتی تھی۔ ذہنی تحریک نے اپنے کمال پر جو جیت اور فصیح و بلیغ انداز بیان پیدا کیا تھا اسکے مقابلے میں روسو کا اسلوب سادہ وسیع اور بے تعین تھا۔ اس کے زندگی کے ہیولانی آغاز اور ان عناصر سے دلچسپی تھی جو ابھی واضح طور پر کسی معین عالم میں صورت پذیر نہ ہوئے ہوں۔ سینٹ گرمان یا مونٹمورنسی کے جنگلوں میں ٹہلتے ہوئے اور حریت کی تعریفیں الاپتے ہوئے اس کو محسوس ہوتا تھا کہ میں ابتدائی فطری انسان کی زندگی

بسر کر رہا ہوں جب کہ تہذیب و تمدن نے ابھی حالت وجدان کو فنا نہیں کیا تھا۔

زندگی کے ابتدائی و عنصری اور عظیم و بسیط تعلقات کا احترام کرتا اور ان سے لطف اندوز ہوتا تھا۔ اس کو اس کا گہرا احساس تھا کہ ان واماندگان تمدن کے سینوں میں کیا موجزن ہے، فلسفۂ تنویر جن کے قلوب کو روشن کرنے سے ناامید تھا اور جنھیں والٹیر رد خلق اور رذیل کہتا تھا اس کے نزدیک بلاواسطہ تاثر ایک ایسی چیز ہے جو تمام انسانوں میں تفاوت عقل کے باوجود مشترک ہو سکتی ہے۔ اس کے اپنے خیالات اس کے تاثر کی پیداوار تھے۔ اپنے اقبالات (Confessions) میں وہ اپنی نسبت کہتا ہے کہ میں سوچنے سے پہلے محسوس کرتا ہوں تنہا خرامی کے نہایت عمیق لمحوں میں اس کا دل تاثرات سے اس قدر لبریز ہو جاتا تھا ایسے مبہم وجدانات اس میں مرتعش ہوتے تھے، اور وہ تمام حدود سے ماورا پرواز کرنے کی اس قدر سعی کرتا تھا کہ کوئی خیال یا تصور ان کیفیات کے اظہار کے لیے موزوں نہیں تھا۔ وہ صرف انھیں حالتوں کی وجہ سے جن میں تاثر اس قدر غالب تھا، تاثر کی آزادانہ حیثیت کا قائل نہیں ہوا بلکہ اس تجربے کی وجہ سے بھی کہ تاثر کا تصورات پر کس قدر اثر ہوتا ہے۔ ماضی اس کو روشن نظر آتی تھی اور مستقبل تاریک۔ اس کے خیالات اس کی کیفیت نفس سے متعین ہوتے تھے۔ اس کو ذاتی تجربے سے اس نفسیاتی حقیقت کا علم ہوا کہ تاثر بھی نفسی زندگی کا ایسا ہی اصلی اور آزاد پہلو ہے جیسا کہ علم اور علم سے اس کا تعلق محض انفعالی نہیں ہے۔ روسو کی سیرت کے تاریک پہلو کی وجہ کچھ تو غیر معمولی رقت قلب ہے اور کچھ مبالغہ آمیز بے اعتباری جو جنون کی حد تک پہنچ گئی ہے۔ اس حقیقت کی ایک ناگوار مثال کہ کس طرح تاثر تصورات کو ابھارتا اور کس طرح اظہار و تاویل کی کوشش میں ایک پیچیدہ نظام کا تار و پود بنتا ہے کہ روسو کی ایک آخری

تصنیف میں ملتی ہے جس کا عنوان ہے 'Rosscaw Juge de Jean Jacques'
اس میں وہ بیان کرتا ہے کہ کس طرح وہ لوگ جو پہلے اس کے دوست
تھے اس کے درپئے آزار ہو گئے اسی قسم کی باقاعدہ تاویل، جو مذکورۂ بالا
مثال میں ایک بیمار تاثر کا نتیجہ تھی، اس کی مشہور تصانیف میں بھی ملتی
ہے ۔ اس نے جو کچھ اپنے مذہبی عقائد کے متعلق کہا ہے حقیقت میں اس
کا فلسفہ وہی ہے یعنی محض اس کے اپنے تاثر کی تشریح۔

تمدن کی وجہ سے جو ضرورت سے زیادہ باریکیاں نزاکتیں
اور خرابیاں پیدا ہوئی ہیں روسو نے تین تصانیف میں اُن کے خلاف
اپنا نظریۂ حیات پیش کیا La nouvelle Heloise یہی وہ شدید وعمیق
عشق شادی اور متاہل زندگی کا حسن و وقار، تسلیم ورضا کا شرف، ایمان
کا جوش اور فطرت کی شان، ان سب چیزوں کو بیان کرتا ہے ۔ اس
کا زمانہ ان تمام باتوں سے بیگانہ ہو گیا تھا۔ جب روسو نے ان کی حمایت
میں آواز بلند کی تو اس کے معاصرین کو یہ صدا نا آشنا معلوم ہوئی اس
آواز نے ادبیاتِ شعر کو ایک نئی راہ پہ ڈال دیا Emile امیل میں جو
۱۷۶۲ء میں شائع ہوئی، اس نے ایک ایسے نظام تعلیم کو بیان کیا ہے
جو فطرت کو دبا دینے کی بجائے فطری ارتقا کا معاون ہو۔ یہاں اس کو
اپنے مذہبی خیالات کی صورت بندی کا موقع حاصل ہو۔ آخر میں Contract
Social معاہدہ اجتماعی میں وہ ایک ایسا نظامِ جماعت تجویز کرتا ہے جو
اس ظلم کو فنا کر دے جس کے ماتحت انسان اب رنج ومحن میں مبتلا
ہے ۔

ان تصانیف کی تکمیل کے بعد روسو کو خیال ہوا کہ میں نے اپنا
کام کر دیا ۔ لیکن یہ اس کی قسمت میں نہیں تھا کہ فطرت کی پرسکون
ومطمئن زندگی بسر کر سکے اس کی کتاب امیل پیرس میں سپردِ آتش کر
دی گئی اور اس کے خلاف گرفتاری کا وارنٹ جاری کیا گیا ۔ اب
اس کی گردش کا زمانہ شروع ہوا پہلے وہ فرار ہو کر سوئٹزرلینڈ گیا لیکن

یہاں بھی اس کو اطمینان نصیب نہ ہوا جینوا اور برن دونوں جگہوں کی حکومتوں
نے اس کے ساتھ رواداری نہ برتی نوفشاتل Neufchatel میں عوام الناس
نے مذہبی خیالات کی وجہ سے اس کی بے عزتی کی۔ اب اس نے
ہیوم کی دعوت کو قبول کرلیا کہ انگلستان میں آکر پناہ لے لیکن جلد
ہی اپنے فساد طبیعت کی وجہ سے اس کو اپنے انگریز دوستوں پر شبہ ہوگیا
اور وہ فرانس کی طرف واپس بھاگا جہاں وہ ایک جگہ سے دوسری جگہ
ہرزہ گردی کرتا رہا یہاں تک کہ ۱۷۷۸ء میں یک بیک بیمار ہو کر
راہی ملک عدم ہوا۔

مسئلۂ تہذیب کے متعلق روسو کا صحیح انداز معلوم کرنے کے
لئے ہمیں صرف اس نے انعامی مضامین کے متضاد بیانات کو مدنظر
نہیں رکھنا چاہئے بلکہ اس کے بعض خطوط اور بعد کی تصانیف سے ان
کا مقابلہ کرنا چاہئے ایسا کرنے سے ایک حیرت انگیز واضح اور باہم سلسلۂ
افکار کا پتہ چلتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کو انسان کی ذہنی
زندگی کے حالات کی نسبت کیا گہری بصیرت حاصل تھی۔ جس حالت
فطرت سے تہذیب نے انسان کو الگ کر دیا ہے روسو نے اس کی
تصویر ہر مقام پر ایک جیسی نہیں کھینچی لیکن اس کا خاکہ خوشنما ہے اور کہیں
بھدا۔ وہ ہابس کے حالتِ فطرت کے اس بیان کو رد کرتا ہے کہ اس
حالت میں ہر فرد ہر دوسرے فرد سے برسرپیکار رہتا ہے کیونکہ اس کے
نزدیک جنگ کے لئے پہلے ایسے حوائج کا ہونا لازمی ہے جن کا وجود
حالت فطرت میں نہیں ہوتا علاوہ ازیں جنگ کیلئے انسانوں کے درمیان بہت زیادہ
ارتباط بھی شرط مقدم ہے جو حالت فطرت میں نہیں ہوسکتا۔ اس کا یہ بھی
خیال ہے کہ ہابس نے ہمدردی کے عنصر کو نظر انداز کردیا جو انسان کی
طبیعت میں ایک اصلی اور خود رو جذبہ ہے۔ اس کے نزدیک حالتِ فطرت
ایک خالص جبلی حالت ہے جس کو تہذیب پر اس لئے تفوق حاصل ہے
کہ فطری حالت میں حاجات اور ان کو پورا کرنے کی قابلیت میں توازن ہوتا

ہے اس حالت میں انسان کے اندر صرف تحفظِ ذات کا تقاضا پایا جاتا ہے جس کو پورا کرنے کے ذرائع آسانی سے حاصل ہو جاتے ہیں۔ ایسی حالت میں جذبۂ تخیل اور تفکر بے معنی ہیں لیکن آغازِ تہذیب سے اس توازن میں خلل آجاتا ہے دوسروں کو نقصان پہنچا کر تحفظ ذات کے تقاضے کو پورا کیا جاتا ہے جس سے وہ خود غرضی میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ بعض ایسی قابل آرزو چیزوں کا تصور پیدا ہو جاتا ہے جو حاصل نہیں ہو سکتیں اور اس کی وجہ سے حاجتوں اور قابلیتوں میں عدم تناسب کا ظہور ہوتا ہے انسان جبلت کی پیروی کرنے کی بجائے زندگی کی اہمیت اور اس کی قدر و قیمت پر غور کرنے لگتا ہے بہت سے لوگ زندگی سے بیزار ہو جاتے ہیں اور خودکشی کر لیتے ہیں حالانکہ حالت فطرت میں یہ کیفیات ناپید تھیں مستقبل اور موت کے خوف سے تمام اطمینانِ قلب فنا ہو جاتا ہے۔ فطری حالت کی خوش گوار بے فکری سے نکل کر انسان شک کی ناقابل برداشت حالت میں مبتلا ہو جاتا ہے۔

روسو کہتا ہے کہ یہ مخرب و ناگوار اثرات فطرت سے تہذیب کی طرف آتے ہوئے فوراً محسوس نہیں ہوتے۔ اگر اس سے یہ پوچھا جائے کہ انسانی ارتقا میں کونسی منزل خوش ترین ہے تو وہ بالکل ابتدائی حالت کی طرف اشارہ نہیں کرے گا بلکہ کہے گا کہ بہترین حالت طلوع حیات عمرانی اور طلوع تہذیب کی حالت ہے جو ابتدائی حالت کی بے فکری اور ہماری موجودہ خود غرضانہ سرگرم کوششوں کے مابین واقع ہے۔ یہ زمانہ دنیا کا شباب تھا اور اسے کبھی ترک نہیں کرنا چاہئے تھا۔ اس زمانے میں تفکر اور نفاست نے ابھی اپنا مضر اثر شروع نہیں کیا تھا گو جبلت کسی قدر فکر اور تاثر کے سامنے جھک گئی تھی۔ تیسری منزل سب سے زیادہ خطرناک ہے۔ اس میں تخریبی قوتیں پوری طرح اپنا عمل کرتی ہیں۔ یہی گندے اور مہذب تمدن کا زمانہ ہے۔

اگر ہم روسو سے یہ پوچھیں کہ آیا تمھاری یہ رائے ہے کہ انسانوں کو اسی حالت کی طرف واپس لوٹ جانا چاہئے جو ابتدا سے اس قدر قریب ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ اب یہ ناممکن ہے جس طرح کوئی شخص دوبارہ اپنے بچپن کی طرف واپس

نہیں جا سکتا - ہم غلطی کا ازالہ اس طرح نہیں کر سکتے کہ لاعلمی کی طرف واپس لوٹ جائیں جب ایک مرتبہ تفکر جبلت کی جگہ لے چکے تو صرف یہی راستہ باقی رہ جاتا ہے کہ جھوٹے علم کی جگہ سچا اور فطری علم حاصل کیا جائے - وہ اپنے ایک خط میں کہتا ہے کہ چونکہ لوگ خراب ہو چکے ہیں اس لئے بہتر ہے کہ اب وہ جاہل ہونے کی بجائے تعلیم یافتہ ہوں ان الفاظ میں فلسفۂ تنویر کا جواز پایا جاتا ہے کیونکہ ان سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ عقلی تعلیم سے اخلاقی خرابی بڑھتی نہیں بلکہ کم ہوتی ہے - وہ ایک ایسی تہذیب کا متقاضی ہے جو تاثر اور قوت کو فنا نہ کرے جس میں ہماری آزادی نہ چھن جائے اور ہماری قوتیں ظاہری نمائش میں ختم نہ ہو جائیں - اطمینان ایک باطنی چیز ہے جس شخص نے زندگی کے تاثرات کو محسوس کیا ہے حقیقت میں وہی اچھی طرح زندہ رہا ہے۔ تہذیب و تمدن نے شک ضعف نمائش اور اضطراب پیدا کیا اور تقسیم کار کے ذریعے سے انسانوں کو غلام بنایا - اجتماعی رنج و مصیبت کا آغاز اس وقت ہوا جب کہ ایک شخص نے محسوس کیا کہ وہ دوسروں سے کام لے سکتا ہے اور جب اس نے اس طرح سے اپنے جمع کردہ ذخیرے کو دوسروں کی پرورش کے لئے استعمال کیا ان تمام برائیوں کا اب اس طرح علاج ہو سکتا ہے کہ فرد اور جماعت دونوں کے لئے ایک نیا نظامِ زندگی قائم کیا جائے۔

اس نئی دنیا کے متعلق روسو کے خیالات تین عنوانوں کے تحت میں آتے ہیں تعلیم مذہب اور سلطنت - ان خیالات کو اس نے 'ایمیل' اور معاہدۂ عمرانی میں بیان کیا ہے - قدامت پرستوں نے ان خیالات کی مخالفت کی اور جدت پسندوں نے ان کو نظرِ تحقیر سے دیکھا - حکام نے اس کی کتابوں کو جلا ڈالا والیٹر نے اس کو مہابدّھو (Aachifon) کہا دیدرو نے اس کو سوفسطائی اعظم کا لقب دیا - اور یہ بالکل قدرتی بات تھی کیونکہ ان میں سے کسی فریق نے بھی روسو کی طرح اس مسئلے میں غوطہ نہیں لگایا تھا اور نہ اس کی دقت کو محسوس کیا - نظامِ مروجہ کے حامی یہ سمجھتے تھے کہ وہ ایک فوق الفطرت اساس پر قائم ہے اور تشکیکیئین کا یہ خیال تھا کہ عقل کے ذریعے سے انھوں نے نورِ صداقت کو پا لیا ہے اور جو اس کے مستحق ہیں ان کے لئے اس کو قابلِ حصول کر دیا ہے اب ان

استعدادات اور مستقبل کے لئے ان تجاویز کی کیا ضرورت ہے۔
اپنے نظریۂ تعلیم میں روسو کہتا ہے کہ فطرت کو آزادانہ عمل کرنے دینا چاہئے اور معلم کا فن یہ ہے کہ وہ موانعات کو دور کرے اور ایسے حالات پیدا کرے کہ ملکات و محرکات اپنی فطرت کے مطابق عمل پیرا ہو سکیں خارج سے کوئی تعلیم و تربیت کسی کی طبیعت میں داخل نہیں کرنی چاہئے، نہ تقلید کے ذریعے سے اور نہ عقلی تنویر کے ذریعے سے۔ عمر کے تمام دیگر زمانوں کی طرح بچپن بھی خود آپ اپنا مقصد ہے اسے باقی عمر کے لئے محض ایک تیاری ہی کا زمانہ تصور نہیں کرنا چاہئے بچپن کی مخصوص زندگی سے ہم ابھی تک آگاہ نہیں ہوئے کیونکہ ہم اسے بلوغ کے معیار پر جانچتے رہے ہیں۔ بچے کو بھی آزادانہ ارتقا کا فطری حق حاصل ہے۔ اس کو غیر ضروری کپڑوں میں مت لپیٹو اسے اپنی ماں کا دودھ پلاؤ، فضول غذائیں اس کے پیٹ میں مت ٹھونسو اسے اپنے تحفظ ذات کی جبلت کی پیروی کرنے دو اور تجربات حاصل کرنے دو اسے کوئی ایسی بات مت سکھاؤ جو وہ خود سیکھ سکتا ہے اسے کوئی وعظ مت کرو اور اس کے اندر کوئی ایسی خواہشیں اور حاجتیں پیدا نہ کرو جو ابھی پوری نہیں ہو سکتیں۔ عقلی ترقی کو جب تک ہو سکے ملتوی رکھو جب تک کہ ذہن ایک قسم کی پختگی تک نہ پہنچ جائے تب تک زود استعمالی سے اس کی قوتوں کی نشوونما کو نقصان مت پہنچاؤ۔ جہاں تک ہو سکے بارہ برس کی عمر تک اس کو اس طرح چلاؤ کہ وہ اپنے دائیں اور بائیں ہاتھ میں تمیز نہ کر سکے جب وقت آئے گا تو اس کی عقل کی آنکھیں بہت جلدی کھلیں گی کچھ عرصہ تک تعصبات و عادات و علوم کے بغیر اس کو بڑھنے دو۔ بچے کی اپنی مخصوص فطرت کا اسی طرح اندازہ ہو سکتا ہے۔ سیرت کے تخم کو پھولنے اور پھلنے کے لئے کچھ وقت درکار ہے جب وہ پھوٹ چکے تو اس کے بعد ہم صحیح طور پر اس پر کچھ عمل کر سکتے ہیں۔ محرکات و خواہشات کے پیدا ہونے کا بھی خاص وقت ہوتا ہے اگر ہم ایسی چیزوں کا جوا جن کی قدر و قیمت بچہ ابھی نہیں سمجھ سکتا، اس کی گردن پر رکھنا چاہیں، تو وہ ان سے متنفر ہو جائے گا۔ دوسرے الفاظ میں یوں کہنا چاہئے کہ تعلیم سلبی ہونی چاہئے نہ کہ ایجابی۔ روسو اپنے ایک خط میں کہتا ہے

کرے ایجابی تعلیم سے میری مراد وہ نظام تعلیم ہے جس میں پیش از وقت بچے کے نفس کی تربیت کی کوشش کی جاتی ہے اور اسے انسان کے فرائض کا علم دیا جاتا ہے سلبی تعلیم سے میری مراد ایسی تعلیم ہے جس میں علم دینے سے پہلے اعضاد جوارح کی تربیت کی جائے جو حصول علم کے آلات ہیں اور ورزش حواس کے ذریعے سے عقل کے لئے راستہ صاف کیا جائے سلبی تعلیم بے عملی کی مرادف نہیں۔ اس میں نیکیوں کی تعلیم تو نہیں ہوتی لیکن بدیوں سے بچانے کی ترکیب کی جاتی ہے۔ صداقت کا علم تو نہیں دیا جاتا لیکن غلطی سے محفوظ رکھا جاتا ہے۔ یہ تعلیم بچے کو ہر ایسی چیز کے لئے تیار کرتی ہے جو فہم صداقت کی قابلیت کے پیدا ہو جانے پر صداقت کی طرف اس کی رہنمائی کرے اور حب خیر کے پیدا ہونے پر اسے خیر کا راستہ دکھائے سلبی تعلیم کے نظریے سے روسو نے اپنے اساسی خیال کو نہایت دل نشین طریقے سے بیان کیا ہے تربیت فطری ارتقا سے ہونی چاہئے اور خارج سے ایک خول یا ڈھانچا تیار کر کے انسانوں کو اس کے اندر داخل کرنے کی کوشش نہیں کرنی چاہئے۔ سچی تربیت وہ ہے جو خود فطرت کا اپنا ارتقا ہو، اس لئے تربیت کے معاملے میں بہت سوچ سمجھ کر چلنا چاہئے۔ ذہنی زندگی کی خصوصیات کے متعلق روسو کو تقلید پرستوں اور قائلین تنویر دونوں سے زیادہ بصیرت حاصل ہے وہ اسی کیفیت کو حقیقی تصور کرتا ہے جو فطری ترقی سے پیدا ہوئی ہو اور اپنی ذات کی فعلیت سے ظہور میں آئی ہو۔ اسی قسم کی سچی ترقی تربیت سے ہم جبلت کی ملطنت اور بے فکر عملداری سے نکلنے کے باوجود ہم جوائج و قوائے فکر و تاثر اور ظاہر و باطن میں موافقت قائم رکھ سکتے ہیں۔ اکثر صوفیوں کی طرح روسو کو عقلی نشو و نما کے اسباب کا نہایت لطیف احساس ہے۔ اس کا سلبی تعلیم کا تصور اسی احساس کا پتہ دیتا ہے، اور اس کے اندر سقراطی انداز پایا جاتا ہے لیکن باوجود اس کے روسو اپنے زمانے کی صحیح پیداوار ہے اس کو انسانی قوتوں کے غیر ارادی استعمال پر اعتبار نہیں تاکہ ایمیل پر اپنی عمر کے ناموافق اثرات نہ پڑیں وہ اس کے لئے ایک نہایت دور اندیش اتالیق اور نہایت پیچیدہ نظام تراکیب تجویز کرتا ہے۔ اس قسم کی تنظیمی تعمیر تمام شعبوں میں روسو کی خصوصیت امتیازی ہے۔ اپنے احساس تاثر اور جوش کی وجہ سے اس کی نظر ایسی چیزوں پر پڑتی تھی جو دوسروں کی نگاہ

سے اوجھل تھیں مجمل طور پر ایک چیز کا خاکہ تو وہ کھینچ سکتا تھا لیکن جب وہ اس کی تفصیل میں جاتا ہے تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ حقیقی دنیا سے کس قدر دور ہے۔ جزئیات میں حقیقی تجربے کو رہنما بنانے کی بجائے وہ اپنے ترکیبی تفکر کو بے عنان کر دیتا ہے۔ ایمیل کے تعشق اور شادی کے معاملے میں بھی اس کا اتالیق ہر چیز کا انتظام کرتا ہے اور اس کا طریقہ ہمیشہ سلبی اور بالواسطہ نہیں ہوتا۔

اپنے نظریۂ تعلیم کے اساسی تصور کے مطابق اس کا یہ خیال تھا کہ خارج سے مذہبی خیالات بچے کے دل میں نہیں ڈالنے چاہئیں اس کے قلب کو اپنی حاجات کے ماتحت اپنے اندر سے اپنا مذہب پیدا کرنا چاہیئے۔ بسیوائے کے پادری کے اقرار ایمان میں جسے روسو نے ایمیل میں داخل کر دیا ہے وہ حقیقت میں اپنا مذہب بیان کرتا ہے۔ اس کے مذہبی خیالات میں کوئی نئی بات نہیں۔ فطری مذہب اور ڈی ازم اس کو اپنے تاثر کے اظہار معلوم ہوتے ہیں وہ ان تصورات کی صحت کے ثبوت کی کوشش نہیں کرتا اور انھیں محض اعتقادات کے طور پر بیان کر دیتا ہے۔ مادہ اپنے اندر سے حرکت پیدا نہیں کر سکتا اس لئے لازماً ایک شخصی ارادہ حرکت کی علت اولیٰ ہے۔ کونڈلک کی تعلیم کے خلاف اس کا یہ دعویٰ ہے کہ تاثر اور فکر میں بنیادی فرق ہے اور مادّیت کے خلاف اس کا یہ خیال ہے کہ نفس اور مادہ دو مختلف جواہر ہیں ان نظریات کی بحث میں روسو بعض دلچسپ نکات بیان کر جاتا ہے اور تاریخی حیثیت سے یہ بات خاص طور پر قابل لحاظ ہے کہ روسو کا ہم وطن چارلس بونے (Charles Bonnet) قریباً اسی زمانے میں اپنی نفسیاتی تصانیف میں کونڈلک کی اس کوشش کے مخالف تنقید کر رہا تھا کہ تمام نفسی زندگی انفعالی احساس میں تحلیل ہو سکتی ہے لیکن ہمارے پاس یہ فرض کرنے کے لئے کوئی وجہ نہیں ہے کہ روسو ان تصانیف سے واقف تھا۔ فطرت میں حصول مقاصد کی کوشش اور اس کی تمام کثرت میں ایک وحدت پائی جاتی ہے جو ایک شخصی خدا کی شہادت دیتی ہے لیکن روسو اپنے زمانے کے مروجہ فلسفے کا قائل نہیں کہ گھڑی کے لئے گھڑی ساز کا ہونا لازمی ہے لہذا خدا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں فطرت کی موافقت اور مقصدیت کی وجہ سے خدا کا قائل نہیں ہوں بلکہ اس کے برعکس خدا کے قائل ہونے کی وجہ سے ان کا قائل ہوں۔ اس کا ایمان تاثر کی بلاواسطہ ضرورت سے

پیدا ہوتا ہے۔ شک کی حالت اس کو ناقابل برداشت معلوم ہوتی۔ جہاں اس کی عقل ڈگمگاتی ہے وہاں وہ ایمان کے فیصلے کو قبول کرلیتا ہے! جب اس کا ذاتی تاثر اس کو ایمان کی طرف لے آتا ہے تو فطرت میں بھی اس کو وہی کچھ نظر آنے لگتا ہے جس کی طرف اس کے اعتقادات اشارہ کرتے ہیں۔

"سیوائے کا پادری" متواتر یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے کہ اس کے دعاوی مطابق فطرت اور مطابق عقل ہیں اور دوسری طرف یہ بھی کہتا ہے کہ وہ فلسفہ اور دعاوی پیش نہیں کرتا بلکہ جو کچھ محسوس کرتا ہے اسے بیان کرتا ہے اور اپنے سامعین سے تقاضا کرتا ہے کہ اس کے بیانات کی تصدیق اپنے تاثرات سے کریں۔ آخری فیصلہ ہمیشہ تاثر کے نقطۂ نظر سے ہونا چاہئے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر مجھے خدا کے ساتھ ایک خاص تعلق کا احساس نہ ہوتا تو میں خدا کی ہستی پر غور کرنے پر کبھی مجبور نہ ہوتا۔ لزبن کی تباہی پر والٹیر نے جو نظم لکھی اس کے جواب میں روسو نے اس کو ایک خط لکھا جو بہت مشہور رہا ہے، جس میں وہ اس خیال کی حمایت کرتا ہے کہ ایمان کا سرچشمہ باطنی ہے۔ وہ خدا پر اس لئے ایمان نہیں لاتا کہ دنیا میں ہر شے اچھی ہے بلکہ ہر شے میں اس کو کچھ نہ کچھ خوبی اس لئے نظر آتی ہے کہ وہ خدا میں ایمان رکھتا ہے۔ والٹیر کے خلاف اس کی استحسانیت Oplimism کی بناء زیادہ تر اس حقیقت پر ہے کہ زندگی کے سادہ اور ابتدائی تعلقات میں ایسی لذت و تسکین مضمر ہے جس سے مردہ دل دنیادار ناآشنا ہے۔ وہ ہستی کے خوشگوار احساس پر بہت زور دیتا ہے۔ اس کے ساتھ وہ یہ بھی خیال کرتا ہے کہ فرد کے مصائب بہ حیثیت مجموعی دنیا کے لئے ضروری ہو سکتے ہیں انجام کار وہ بقائے روح کے تصور سے تسکین حاصل کرتا ہے۔ والٹیر دولت عزت اور شان و شوکت میں زندگی بسر کرتا تھا اور اس کے مقابلے میں روسو صحت اور دولت دونوں سے محروم تھا باوجود اس کے والٹیر قنوطی ہے اور روسو رجائی جس کی وجہ یہ ہے روسو نے اپنے آپ کو مذہبی وجدان کے حوالے کر دیا۔ اسی بنا پر اس نے والٹیر کو کہا کہ "تم لذت میں بسر کرتے ہو اور میں امید میں"۔ اعتقادات کے لحاظ سے روسو کا مذہب والٹیر کے مذہب سے مختلف نہیں تھا مذہب فطرت، دونوں میں مشترک تھا لیکن انداز طبیعت اور سچائی میں دونوں میں زمین آسمان کا فرق تھا۔ روسو نے مذہبی مسئلے کو خارجی مشاہدہ اور توجیہ کائنات کے حلقے سے

نکال کر باطنی تاثر کی طرف راجع کر دیا جو خود زندگی سے متعین ہوتا ہے۔ اس انقلاب نظر سے ایک نیا دور شروع ہوتا ہے کانٹ لیبنکی اور عائیت کی وجہ سے پاسکل جس مقصد تک نہ پہنچ سکا، روسو اپنی ڈی اسٹی اور عائیت کے باوجود اس کے بہت قریب پہنچ گیا جس مہلت سے وہ ڈیکارٹیوں کی روحیت اور ڈی اسٹوں کی دینیات میں لنگر انداز ہو جاتا ہے، اس کے لحاظ سے وہ بھی ادعائی ہی ہے یہاں بھی وہی بات ہوئی جو فلسفے میں اکثر ہوتی ہے، اس کے نتائج اس قدر جدید اور دوامی قیمت رکھنے والے نہیں جس قدر کہ اس کے محرکات جن کی خاص خصوصیت وہی ہے جو روسو کی شخصیت اور اس کے انداز فکر کے لئے اس قدر اہم ہے، یعنی تصورات کا تاثرات وحوائج پر منحصر ہونا سیوائے کے پادری کی آخری ہدایت یہ ہے "اپنی روح کو ایسی حالت میں رکھو کہ ہمیشہ تمھاری یہی خواہش ہو کہ خدا کا وجود پایا جائے، اس طرح سے تم کو کبھی اس پر شک نہیں ہو گا"

روسو نے اپنے اعتقادات کو جس انداز سے بیان کیا ہے وہ محض اس کے تاثر کی شرح نہیں ہے۔ وہ اپنے خیالات کا تنقیدی امتحان بھی کرتا ہے۔ ایک خط میں وہ کہتا ہے کہ میں نے مختلف نظامات فکر پر غور کیا ہے اور جس نظام میں سب سے کم مشکلات تھیں اس کے حق میں فیصلہ کیا ہے۔ یہاں پر اس نے تسلیم کیا ہے کہ جس طرح تاثر کا فکر پر اثر ہوتا ہے اسی طرح فکر کا بھی تاثر پر اثر ہوتا ہے۔ دنیا کی مصیبت کے تجربے کے باوجود اگر اس کا یہ اعتقاد فنا نہیں ہوا کہ ایک فاعل خیر موجود ہے، تو اس کی یہ وجہ ہے کہ وہ نفس اور مادہ دو مختلف جواہر کا قائل ہے اور اس کے نزدیک مادہ الٰہی مقاصد کی تکمیل میں مزاحم ہوتا ہے۔ وہ تکوین کو نہیں مانتا بلکہ ایک موجود اور شاید سرمدی مادے کی تنظیم کا قائل ہے۔ دنیا کی تنظیم وہدایت کرنے والا خدا رحیم وکریم ہے لیکن قادر مطلق نہیں۔ اس مسئلے میں بھی روسو انھیں نتائج پر پہنچا ہے جن پر کہ والٹیر پہنچا۔ اگرچہ دنیا کے اندر نقص وبدی کے مسئلے کی نسبت دونوں کا رنگ طبیعت مختلف ہے حقیقت میں روسو کا مذہب یہ ہے کہ دنیا میں ایک ایسی قوت کے آثار پائے جاتے ہیں جو بھلائی کے لئے کوشاں ہے اس لئے انسان کو مسرت وانبساط کے احساس میں زندگی بسر کرنی چاہئے۔ وہ اس کا قائل نہیں کہ دعا سے کوئی طبیعی اثرات بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اس کی نماز فطرت کے جوش عشق کا ہنگامہ ہے جو نقطۂ کمال پر اس ہستی عظیم کی حمد بن گیا ہے

جو تمام اشیا میں کارفرما ہے اور جس کے لئے فکر کوئی مناسب تصور تلاش نہیں کر سکتا ہے۔ جوش آخر میں ایسے وجد اور بے خودی کی حالت اختیار کر لیتا ہے جس میں الفاظ کی رسائی اس کے شوق اور تاثر کی گہرائیوں تک نہیں ہوتی جو تمام حدود سے ماورا ہیں۔ روسو یہاں پر علم کے مقابلے میں تاثر کی آزادی کا وعدہ کرتا ہے کیونکہ تاثر کے کمال پر کوئی تصورات تسلی بخش طور پر اس کو ادا نہیں کر سکتے۔ یہاں سے اس اعتراف تک صرف ایک ہی قدم کا فاصلہ رہ جاتا ہے کہ تمام مذہبی تصورات اور اعتقادات محض علامات ہیں لیکن روسو کی ڈی اسٹی اور عائیت اسکو اس ایک قدم کے اٹھانے میں مانع ہوئی۔

وہ اپنے مذہب فطرت اکو جسے وہ ہر قسم کی روایات سے آزاد سمجھتا ہے، دین قائمہ کے مقابل میں پیش کرتا ہے اس کا خیال ہے کہ اگر لوگ اپنے قلوب کی ہدایت کو قبول کرتے تو مذہب فطرت کے علاوہ ان کا کوئی دوسرا مذہب نہ ہوتا لیکن وہ اس کا بھی قائل ہے کہ اس کے مذہب میں عیسائیت کے اصلی جوہر کے لئے جگہ ہے۔ پیرس کے اسقف اعظم کو وہ لکھتا ہے "جناب من میں عیسائی ہوں اور دل سے انجیل کی تعلیم کو مانتا ہوں۔ میں اپنی عیسائیت میں پادریوں کا نہیں بلکہ یسوع مسیح کا شاگرد ہوں۔ میرے آقا نے عقائد کے متعلق بہت کم خیال پیمائی کی۔ بہت سے عقائد کی بجائے اس نے اچھے اعمال کی تعلیم دی اس نے صرف اسی عقیدے کا تقاضا کیا جو لوگوں کو نیک بنانے کے لئے ضروری تھا" اس طرح سے اس نے عیسائیت کے معمے کو حل کئے بغیر چھوڑ دیا کیونکہ اصلی اہم نکتے یعنی اخلاق کی اصلیت سے اس کو کوئی تعلق نہیں تھا۔ جو کچھ جوہر اخلاق سے ماورا ہے اگر ہم اس پر زور دیں اور خاص الفاظ میں عقائد کو منوانا چاہیں تو یہ سارا سلسلۂ حماقت جھوٹ ریا اور ظلم میں ختم ہو گا کیا ہم سے یہ منوانا چاہتے ہیں کہ خدا ہم سے اس عقائدی علم کا متقاضی ہے اور جو اس قسم کے علم کے خواہشمند نہیں ہیں وہ ان کو جہنم میں ڈال دے گا یہ مخصوص عقائد تو فقط ان کتابوں میں لکھے ہوئے ہیں جو انسانوں نے تصنیف کی ہیں اور وہ خود ہی ان کی صداقت کے ضامن ہیں۔ انجیل تمام کتابوں میں سے ارفع ہے لیکن آخر

وہ بھی ایک کتاب ہی ہے - خدا نے اپنا قانون کسی کتاب کے اوراق پر نہیں بلکہ انسانوں کے دلوں پر ثبت کیا ہے۔ روسو اپنی جوانی میں کاتھولیکیت کی طرف چلا گیا تھا اس کے بعد وہ دوبارہ پروٹسٹنٹ ہو گیا اور ان کی عبادت میں شریک ہونے لگا لیکن ساتھ ہی اس نے پروٹسٹنٹ لوگوں کے اس حق کو اپنے لئے محفوظ رکھا کہ تمام عقائد کے متعلق آزادانہ طور پر ضمیر کا فتوی حاصل کرنا چاہئے - ایسے حالات میں قدرتی طور پر دونوں کلیساؤں نے اس کو ملحد قرار دیا اور مخیطئین اس کو ریاکار یا آشفتہ دماغ شخص سمجھتے تھے جو شاید فرانسکن سادھو ہو کر مرے گا لیکن وہ اپنے آپ کو اپنے زمانے میں واحد موحد خیال کرتا تھا -

تیسرا شعبہ جس میں روسو کو یقین تھا کہ مجھ پر ایک نیا عالم منکشف ہوا ہے، اجتماعی اور سیاسی زندگی کا تھا - یہاں بھی اس نے اس امید کو ترک نہیں کیا کہ ایسی راہ ترقی اختیار کی جا سکتی ہے جس میں فطرت کو دبا دینے کی جگہ اس کا نشو و نما ممکن ہو سکے - اپنی کتاب "معاہدۂ اجتماعی" میں اس نے اس ترقی کو بڑے زور شور سے بیان کیا ہے جو انسان نے فطری حالت سے نکل کر اور ایک خاموش تعہد کے مطابق اجتماعی حالت میں داخل ہو کر کی ہے۔ "اگرچہ وہ عمرانی حالت میں بہت سے ایسے فوائد سے محروم ہو جاتا ہے جو اس کو حالتِ فطرت میں حاصل تھے لیکن ان کی بدل میں اس کو ویسے ہی بڑے فوائد حاصل ہو جاتے ہیں اس کے ملکات کی ورزش اور ترقی ہوتی ہے اس کے خیالات وسیع ہو جاتے ہیں اس کے تاثرات میں شرف پیدا ہو جاتا ہے اور اس کی تمام روح اس قدر بلند ہو جاتی ہے کہ اس نئی حالت کے غلط استعمال سے اگر وہ اپنی فطری حالت سے بھی نیچے نہ گر جائے تو اسے اس لمحے کو صبح و شام شکر و امتنان سے یاد کرنا چاہئے جس نے اس کو پہلی حالت سے نکالا اور اسے ابلہ جانور کی حالت سے نکال کر ایک ذی عقل ہستی اور انسان بنا دیا۔

روسو کا نظریۂ حقوق اس سلسلۂ مساعی کی آخری کڑی ہے جس

کی ابتدا ۱۶۰۱ اصلاح کلیسا کی پیکار کے دوران میں ہوئی ان تمام کوششوں کا مقصد یہ ثابت کرنا تھا کہ سلطنت، افراد کی قوت کے آزادانہ طور پر جماعت کی طرف منتقل ہونے سے قائم ہوئی ہے۔ معاہدۂ اجتماعی کا خیال روسو کا طبع زاد نہیں، یہ پہلے سے موجود تھا روسو نے اس سے فائدہ اٹھا کر یہ بتانا چاہا کہ جماعت کا ظہور فطرت کے مطابق ہوا ہے۔ حالتِ فطرت میں انسان الگ الگ رہتے تھے۔ اجتماعی زندگی کی طرف وہ عبور جس سے سلطنت قائم ہوئی اسی حالت میں فطری ہوسکتا ہے جب کہ یہ تصور کیا جائے کہ افراد نے آزادانہ طور پر اپنے حقوق جماعت کو منتقل کئے۔ قوم اسی وقت معرض وجود میں آئی جب کہ افراد نے اپنے حقوق جمہور کے حوالے کر دیئے۔ جمہور کا اقتدار مطلق اور ناقابل ترک ہے۔ روسو ہابس کے اقتدارِ مطلق کے تصور کو جمہور کی طرف منتقل کر دیتا ہے۔ وہ اس امر میں ہابس سے متفق ہے کہ اقتدار کلی کا ایک ہی محل ہو سکتا ہے لیکن یہ فرض کرنے کی بجائے کہ معاہدۂ اجتماعی کے ساتھ قوتِ حاکمہ کی اطاعت بے چون وچرا فرض ہو جاتی ہے وہ التھیوسیوس کی طرح جمہور کے اقتدار کا اصول پیش کرتا ہے (اور ان دونوں کے الفاظ بھی مماثل ہیں) اور یہ فرض کرتا ہے کہ 'مرضی عامہ' کے اندر تمام افراد کی مرضی داخل ہے۔ التھیوسیوس کی طرح وہ وضع مملکت اور طرز حکومت میں فرق کرتا ہے اور کہتا ہے کہ مملکت کی ایک ہی وضع ہو سکتی ہے گو حکومت کے بہت سے طریقے ممکن ہیں۔ منتخب خواص (Electric Aristocracy) کی حکومت بہترین ہوتی ہے تقسیم اقتدار درست نہیں اور نمائندوں کو اقتدار کلی حاصل نہیں ہونا چاہئے۔ اقتدار اعلیٰ جمہور ہی کو حاصل رہنا چاہئے جو وقتاً فوقتاً قانون بنانے کے لئے جمع ہوا کریں۔ جہاں جمہور کا اجتماع ہوا وہاں تمام دیگر علم اربابِ ختم ہوگئیں اور تمام انتظامی اقتدار معطل ہوگیا قوم کی مشترکہ قوت تشریعی کو کلی اقتدار حاصل ہے اور تمام انتظامی عہدے اسکے ماتحت ہیں۔ اقتدار تشریعی قلب کے مماثل ہے اور اقتدار انتظامی دماغ کے مماثل۔ اگر قلب محفوظ ہو تو دماغ کو صدمہ پہنچنے پر بھی انسان،

زندہ رہ سکتا ہے روسو کے نزدیک ورزش اقتدار جمہور کے لئے یہہ لازمی شرط ہے کہ تمام قوم اکھٹی ہو سکے اس لئے سلطنت بہت وسیع نہیں ہونی چاہئے ۔ اپنے وطن جینیوا کے علاوہ روسو کے خیال میں نصب العینی سلطنتیں قدما کی شہری سلطنتیں تھیں بڑی سلطنت میں جمہور کا اقتدار اسی حالت میں قائم رہ سکتا ہے کہ اس کا دستور تحالفی (Federation) ہو ۔

اس صنف دستور پر روسو نے ایک کتاب لکھی جسے اس نے ایک دوست کے سپرد کیا اس دوست نے انقلاب عظیم کے بپا ہونے پر، اس خوف سے کہ اس سے کوئی خراب نتیجہ پیدا نہ ہو اس کو فنا کر دیا ۔ روسو کہتا ہے کہ یہہ ایک بالکل نیا مضمون تھا جس کے اصول ابھی محتاج ثبوت تھے ۔ انقلاب سے کچھ ہی عرصہ پہلے الگزینڈر ہیملٹن نے جو شمالی امریکی اتحاد کے دستور کا بانی تھا، اس مضمون پر المتحالف (The Federalist) میں بحث کی تھی ۔ فرانسیسی انقلاب کے قائدین نے بہت سے زبان زد الفاظ روسو کے معاہدۂ اجتماعی سے لئے لیکن مذکورۂ صدر نکتے کو نظر انداز کر دیا کہ ایک بڑی سلطنت کے فوائد ایک چھوٹی سلطنت کے ساتھ کس طرح جمع ہو سکتے ہیں، مرکزیت اور عدم مرکزیت کیسے یکجا ہو سکتی ہیں اور سمندر پار جو عملی کوشش اس سمت میں کی جا رہی تھی اس کی طرف بھی ان لوگوں نے توجہ نہ کی ۔ انھوں نے روسو کی تعلیم کے اسی حصے پر اکتفا کر لیا کہ فرد کو اپنی مرضی مرضی عامہ میں ضم کر دینی چاہئے جس کا اظہار کثرت آراء کے فیصلوں سے ہوتا ہے اور مرضی عامہ کو شہریوں کے جان و مال تعلیم و عقائد پر پورا اقتدار حاصل ہے ہابس نے فرد کی مرضی کو بادشاہ حاکم کے آگے سپر انداز کر دیا تھا روسو نے اس کو ذی اقتدار جمہوریت کے حوالے کر دیا ۔

روسو کے مضمون 'ماخذ عدم مساوات' اور 'معاہدۂ اجتماعی' میں بیّن طور پر ایک تناقض پایا جاتا ہے جس سے وہ خود بھی آگاہ تھا ۔ غور کرنے

سے یہہ واضح ہوتا ہے کہ معاہدۂ اجتماعی میں اس کو پہلے مضمون کی تکمیل اور اصلاح مقصود تھی - اس مقالے میں روسو نے یہ بتایا تھا کہ معاشی عدم مساوات تقسیم کار کی وجہ سے پیدا ہوی اور اس کے بعد جب معاہدے سے سلطنت قائم ہوئی تو اس نے امیر اور غریب کے فرق کو جائز قرار دیا "قوانین نے کمزوروں پہ اور بوجھ ڈال دیا اور قوت والوں کو اور مضبوط کر دیا قوانین کی وجہ سے فطری آزادی بالکل فنا ہوگئی حقِ ملکیت اور عدم مساوات کو قیام دوام حاصل ہوگیا مکارانہ حق تلفیاں جائز حقوق بن گئیں اور تمام آنے والی نسلِ انسانی کی گردن پر محنت غلامی اور مصیبت کا جوا رکھ دیا گیا"

یہاں پر یہہ کہا گیا ہے کہ جماعت قائم کرتے ہوئے پہلے معاہدے نے اس عدم مساوات کو جائز قرار دے دیا - لیکن معاہدۂ اجتماعی میں روسو کہتا ہے "فطری مساوات کو تباہ کرنے کی بجائے تاسیسی معاہدے نے فطرت کی طبیعی مساوات کی جگہ اخلاقی اور قانونی مساوات قائم کر دی اس کے بعد لوگ قوت اور عقل میں غیر مساوی ہونے کے باوجود عہد و حقوق کے لحاظ سے مساوی ہو گئے"

روسو ایک حاشیے میں یہہ اضافہ کرتا ہے کہ جب یہہ مساوات محض ظاہری ہو تو یہہ حکومت کی خرابی کی علامت ہے اور وہ یہہ تسلیم کرتا ہے کہ حالتِ اجتماعی سے اسی حالت میں لوگوں کو فائدہ پہنچ سکتا ہے جب سب کے پاس کچھ نہ کچھ اسبابِ حیات ہوں، اور کسی کے پاس بہت زیادہ نہ ہوں" اس میں کوئی شک نہیں کہ اس طرح سے روسو اپنے پہلے اور بعد کے بیان میں مطابقت ثابت کرنا چاہتا ہے علاوہ ازیں اس کا یہہ خیال صحیح ہے کہ حق اور قانون کا دونوں طرح کا استعمال ہو سکتا ہے ان سے موجودہ عدم مساوات کی تصدیق بھی ہو سکتی ہے اور تنسیخ بھی - اپنے مقالۂ عدم مساوات میں وہ اس مسئلے کو صرف پہلے نقطۂ نظر سے دیکھ رہا ہے جو قدیم حالت جماعت میں

زیادہ نمایاں تھا ۔ اس کے برخلاف معاہدۂ اجتماعی میں اس نے محض ایک نصب العین کو بیان کیا ہے اور موجودہ حالات کو نظر انداز کردیا ہے اور اس پر زور دیا ہے کہ ہونا کیا چاہئیے۔ چونکہ رفتارِ حالات فطری اور تمدنی دونوں حالتوں میں مساوات کو فنا کرنے پر مائل ہوتی ہے اسی لئے معاہدۂ اجتماعی میں وہ کہتا ہے کہ اقتدار تشریعی کے ذریعے سے اس کو قائم رکھنا چاہئیے۔ قانون کو یہ دیکھتے رہنا چاہئیے کہ کوئی شخص اتنا دولتمند نہ ہو جائے کہ وہ دوسرے کو خرید سکے اور کوئی شخص اتنا مفلس نہ ہونے پائے کہ وہ اپنے آپ کو بیچنے پر مجبور ہو جائے۔ بعد کے زمانے نے یہ ثابت کردیا ہے کہ یہ خیال محض ہوائی نہیں تھا عصر جدید میں جماعت کے اندر انتہاؤں کو اعتدال پر لانے کی کوشش سلطنت کا فرض مقدم تسلیم کیا گیا ہے۔ روسو اشتراکی نہیں تھا لیکن وہ اس سے خوب واقف تھا کہ جماعت میں عدم مساوات سے کیا بُرے اثرات پیدا ہوتے ہیں اور نظام ملکیت شخصی کیا برے نتائج پیدا کرتا ہے ۔ حق فطرت کا کوئی پہلا معلم محض صوری اور سیاسی اصولوں سے اس قدر بالاتر نہیں ہے جس قدر کہ روسو ۔ تمام دستوری مسائل کی تہ میں اس کو اجتماعی مسئلہ نظر آتا تھا ہاں ایک مسئلہ ایسا تھا جس کی طرف اپنے تمام دیگر معاصرین کی طرح اس کی نگاہ نہیں تھی، وہ سوال آزاد انجمنوں کی اہمیت کا سوال ہے۔ ان سب کا یہ خیال تھا کہ جب سلطنت قائم ہو جائے تو ہر چیز کا نظم ونسق براہ راست سلطنت ہی کو کرنا چاہئیے ۔ یہاں پر روسو خود اپنے آپ سے متناقض ہوگیا ہے ۔ ایمیل میں اس نے انفرادی ترقی پر زور دیا تھا کہ ہر شخص اپنی فطری سیرت کو ترقی دے، لیکن مرضئ عامہ کے جور کے ماتحت یہ کس طرح ممکن ہوسکتا ہے ۔ ہمیں اس پر کوئی حیرت نہیں ہونی چاہئیے کہ روسو کو محسوس نہ ہوسکا کہ اس میں کیا بڑا مسئلہ پنہاں ہے کیونکہ اس کے زمانے میں قدیم عمل داری اپنے معراج پر تھی، مرضی

فرد اور مرضی عامہ دونوں بے اثر تھیں۔ روسو نے ان دونوں کو آزاد کرنے کی کوشش کی اور ان دونوں میں باہم موافقت پیدا کرنے کا سوال اس نے مستقبل کے لئے چھوڑ دیا۔

تاریخ فلسفہ میں روسو کی حیثیت لائبنز سے کسی قدر مماثل ہے دونوں نے اخلاقی مسئلے پر زور دیا ہے دونوں فطرت کی میکانکی توجیہ اور جماعت کی میکانکی تنظیم سے مطمئن نہیں ہیں اور دونوں یہہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ فطرت اور جماعت کی اہمیت انسانی تاثر کے لئے کیا ہے جس سے ہر شئے کی قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے اور یہہ امر بھی اسی کے ساتھ وابستہ ہے کہ یہہ دونوں انفرادیت کے حقوق اور ہر فرد کی اندرونی لامتناہیت کے احساس پر بہت زور دیتے ہیں لیکن ان افکار کو ان دو مختلف نفوس نے بہت مختلف پیرایوں میں پیش کیا۔ لائبنز نے فطرت کے سائنٹفک تصور کو ہاتھ سے نہ دینے کے لئے یہ نظریہ قائم کیا کہ فطرت کے قوانین لامحدود انفرادی ہستیوں کے ذاتی ارتقا کی موافقت کو ظاہر کرتے ہیں اس متوافق نظریہ کائنات میں ظلمت سے وضاحت کی طرف تدریجی عبور تمام ارتقا کا اساسی قانون تھا۔ غریب جین جیک کے لئے اپنے نفس کے اندر یا اس کے باہر موافقت کا دریافت کرنا اتنا آسان نہیں تھا وجد و مستی کے اوقات میں وہ اس کا قائل ہو جاتا تھا اور روحانی آنکھوں سے اس کو دیکھ بھی لیتا تھا لیکن اس کے موناداتی کے باطن میں ایک تاریک گہرائی تھی جو مستنیر ہونے کی بجائے تاریک ہوتی جاتی تھی، وہ کائنات اور جماعت دونوں میں تمام اشیاء و امور میں باہمی موافقت تلاش نہ کرسکا اس کے اندر تاثر ایسا زبردست تھا کہ محض فکر مبہم کہہ دینے سے اس کی توجیہ نہیں ہوتی تھی اسی لئے اس نے زندگی کے غیر عقلی پہلو کی حمایت کی۔ اپنے ذاتی تجربے سے وہ اسی نتیجے پر پہنچا جس پر ہیوم اپنی علمیات کے ذریعے سے پہنچا تھا کیونکہ ہیوم نے بھی یہی کہا تھا کہ ہمارے تمام علم کی بنا ناقابل ثبوت مفروضات پر ہے۔ عملی اور نظری دونوں حیثیتوں سے جو شخص فلسفے کو آگے بڑھانا چاہتا ہے اس کے لئے مسائل کی کوئی کمی نہ تھی۔

تمت

صحتنامہ تاریخ فلسفۂ جدید

جلد اوّل

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱۶	۲	Patrarch	Petrarch
۲۲	۱۷	Medice	Medici
۲۲	۲۵	Discorsi	Diocorse
۲۵	۳	ـً	ـً
۲۸	۱ و ۱۵	ـً	ـً
۲۹	۲	لکن	لیکن
۳۳	۲۴	مونٹیس	مونٹین
۳۹	۲۴	Sagesse	Sageue
۴۱	۷	رونٹرڈم	روٹرڈم
۴۱	۷	پیروتھا	پیروتھا
۴۶	۱۱	Dcr	Der
۴۶	۱۱	Menscheu	Mensehen
۴۸	۲	فطری لوامی	فطری قوانین
۵۱	۸	قانون	قانونی
۵۱	۲۴	اصل	اصلی
۵۴	۱۰	کالونج	کالونی
۵۴	۱۲	فریزڈن	فریزلینڈ
۵۹	۳	Denti	Dent
۶۰	۴	جنگ"	"قانون صلح وجنگ"
۶۰	۱۵	لاٹڈن	لاسٹڈن
۶۰	۲۵	اوسٹوک	روسٹوک
۶۳	۱۴	باوجود	اور باوجود

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴	۱	۲	۳	۴
۶۴	۲۲	برت سکتیں	نہیں برت سکتیں	۱۰۵	۱۰	راہیوں	راہبوں
۶۷	۶	یہاں میں بہی	یہاں بھی	"	۱۲	حمام	تمام
۶۹	۱	(دینس)	ڈینس	۱۰۸	۳	پابڑیزی	پاٹریزی
۷۰	۱	گوہرو	گوہرور	۱۱۶	۱۷	فروان برگر	فروان برگ
۷۳	۱۹	.	(Maurice of Orange)	"	"	Frauenb-urger	Frauen-burg
۷۸	۱۳	سورج کے گر	سورج کے گرد	۱۱۷	۲۲	ماوہ	علاوہ
۷۸	۱ و ۶	Bohme	Boehme	"	۸	Theophyt-aclus	Theoph-ylaclus
۷۸	۷	im	in				
۸۰	۲۳	جانی یاں	جاتی ہیں۔	"	۲۱	Hrima	Prima
"	۲۵	.	پتہ نہیں چل سکتا	۱۲۹	۱۳	Meeres	Merres
۸۲	۲۱	حادثات الہیہ کاز آغاز سے	حادثات الٰہیہ کا نہ آغاز سے	۱۳۳	۲	وہ	دو
				۱۴۵	۱۸	Palinge	Palingenus
۸۳	۶	بوہے	بوسے	"	۲۳	Antomists	Atomists
۸۴	۶	اصل	اصلی	۱۵۴	۱۳	علل اوسط	اور علل اوسط
۹۰	۲۳	لے	کے	۱۵۸	۹	ہیں	ہیں،
۹۲	۹	سادہ لوحی	سادہ لوحی	۱۶۱	۹	چاہیے	چاہیئے
۹۶	۹	XV.	XVI.	۱۶۲	۱	Sheron	Shiron
۹۹	۸	نکان	نکالنا	۱۶۹	۱۸	Dominicaw	Dominican
۱۰۴	۱۵	گیا	کیا	۱۷۱	۸	Gahies	Galileo
۱۰۵	۳	سئے جہاد	نئے جہاد	"	۱۷	رہ	وہ
"	۷	ت اشیا	ماہیت اشیاء	۱۷۷	۴	Machaiavelli	Machiavelli

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۱۷۰	۵	Triump-htus	Triump-hatus
۱۹۱	۲۵	Epitomic	Epitome
۲۱۳	۱۳	ہوگئی	ہوگی
۲۱۵	۱۳	Pheasure	Pleasure
۲۱۷	۱	زیر کی بھی	زیر کی میں
۲۱۸	۱۷	Cherbtry	Cherbeiry
۲۲۲	۳	نہایت	نہایت عمدہ
۲۲۸	۱۱	Instantae	Instantae
۲۳۹	۱۹	علم وقیم	علم وفن
"	۲۵	اِ	اِ
۲۴۲	۶	ہوئی تھی	ہوتی تھی
۲۴۴	۵	کرے	کریں
۲۴۷	۱	Gassaies	Essays
"	۸	سنہ ۶۴۴ء	سنہ ۱۶۴۴
"	۱۱	Habbes	Hobbes
۲۵۲	۱۰	بدایت	ہدایت
۲۵۹	۲۵	باوجو	باوجود
۲۶۴	۹	مکالمات	کے مکالمات
۲۶۶	۱۹	واسطے	راستے
۲۷۱	۳	دھکم دھکے	دھکم دھکا
۲۷۵	۱۷	تقابل	تعامل
۲۷۶	۱۳	Tenilon	Feleon
"	۱۶	۲۰	۲ —
۲۷۶	۱۷	۳۰	۳ —
۲۷۷	۱	شہزادہ	شہزادی
۲۷۸	۶	سترھتوی	سترھویں
۲۸۱	۱۷	ربط باطی	ربط باطنی
۲۸۵	۴	تناقص	تناقض
۲۹۷	۲۰	Restoratian	Restoration
۳۰۱	۱۰	جمور	جمود
۳۰۵	۲۰	سے	ہے
۳۱۱	۲۱	نہیں انے	نہیں آتے
۳۱۶	۱۷	سے	×
۳۱۷	۷	ثمین	تثمین
"	۲۵	تباؤ	برتاؤ
۳۱۹	۲۵	عقل تعلیم	عقل سلیم
۳۲۴	۱۴	اینگلیکون	اینگلیکون.
۳۲۶	۱۹	تقض	نقص
۳۲۷	۲۰	Nathanial	Nathaniel
۳۲۷	۲۰	Culorwell	Culorwel
۳۲۸	۵	من و نبات	سن وفات
"	"	Rolph	Ralph
"	۱۷	کالونس کیطرح	کالونی کیطرح
		ہوتی تھی	ہوئی تھی
۳۲۸	۲۳	Dead Animal	Ded Anima

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۳۲۹	۲۴	Philosopica De legilus nature disquise tio	De legibus naturae disquistio philosoph ica
۳۳۹	۱۷	Jorgense	Jorgeuseu
۳۴۰	۲۲	بڑا نہیں بنایا	برا نہیں تبایا
۳۴۴	۲۰	تمام	×
۳۵۵	۱۷	تحفظ ذلت	تحفظ ذات
〃	〃	وجود	وجوہ
۳۷۱	۲۴	عدوت	حدوث
۳۷۵	۱۹	مواخذہ	مآخذ
۳۷۷	۱	Gothfried	Gottfried
۳۷۹	۲	سے	اسی
۳۸۲	۱۲	ڈیکارٹ تا	ڈیکارٹ کا
〃	۱۸	Theodiece	Theodicee
۳۸۸	۱۳	اسپیر بیل	بیر بیل
۳۹۷	۲۲	تو یا بات	تو یہ بات
۴۰۱	۴	لانبفنٹز	لائبنٹز
۴۰۶		Princes	Principes
۴۰۹	۲۵	ہیں	ہاں
۴۱۳	۷	Liberta	Liberte
۴۱۲	۸	Dermal	Mal
۴۱۵	۲۵	Torguin	Targuin
۴۱۹	۹	Geotius	Gerotius
۴۲۰	۱	Bhritian	Christian
۴۲۳	۱۸	Theologiacy	Theolog iaes
۴۲۹	۱	تعلیم حاصل کے	تعلیم حاصل کی
〃	۸	اکفورڈ	مظہریت
〃		Puritanism	Puritanism
〃	۲۰	اپسکوپل کلیب	اپسکوپل کلیسا
〃	۲۲	سنہ ۱۶۹۶ء	سنہ ۱۶۹۷ء
۴۳۱	۲۳	Dc	De
〃	۵	Hum	Human
۴۳۳	۱	زیان	زبان
۴۵۷	۱۲	اخلاق	اطلاق
۴۵۸	۱۵	معاثیر	متاثر
۴۵۹	۷	-	1736
۴۶۴	۷	Eighteen or	Eighteen
۴۷۶	۵	تناقس	تناقض
۴۷۹	۱۴	Beyle	Boyle
۴۹۷	۵	Roussean	Rousseu
۵۰۷	۸	اس کو	اس پر
۵۰۸	۲۲	Dologues	Dialogues
〃	۲۴	تاریخی حیثیت کی	تاریخی حیثیت کی نسبت

صحت نامہ

صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۲	۳	۴
۵۰۸	۲۲و۲۲	National	Natual
۵۱۵	۲۵	Vismposi	Positiv
"	"	tive	ism
۵۲۰	۳	تھوڑا	تھوڑے
۵۲۳	۱۳	تعلم	تعلیم
۵۳۳	۷	Rohlen	Problem
۵۳۶	۳	Portalit	Portlif
۵۴۲	۲۲	زنانہ	زمانہ
۵۴۸	۸	1715	1705
"	۱۰	Des liesprit	De' lesprit
۵۶۰	۹	Interprela tion	Interpret ation
۵۶۲	۳	مکانات	مکالمات
۵۶۰	۳	قوتوں سے	قوتوں نے
"	۱۵	دوسردی	دوسری
۵۷۱	۱	روسوکے بڑا کام یہ	روسو نے
"	"	کیا کہ جین جیک	بڑا کام یہ کیا کہ
"	"	روسو اس	اس
۵۷۴	۱۹	Encylop aedia	Encyclo paedia
۵۷۵	۱	Rosscaw	Rosseau
۵۷۶	۱۰	اس سے	اس کے
۵۸۰	۱۸	ہم	.